Shlomo Sand

COMMENT LA TERRE D'ISRAËL FUT INVENTÉE

« Une des figures intellectuelles les plus brillantes d'Israël »

Télérama

Flammarion

Shlomo Sand

Comment la terre d'Israël fut inventée

De la Terre sainte à la mère patrie

Traduit de l'hébreu par Michel Bilis

Flammarion

Shlomo Sand

Comment la terre d'Israël fut inventée De la Terre sainte à la mère patrie Flammarion

Dépot légal : septembre 2012
ISBN Epub : 9782081291485

ISBN PDF Web : 9782081291492

Le livre a été imprimé sous les références : ISBN : 9782081278462

Ouvrage composé et converti par Meta-systems (59100 Roubaix)

Les mots « terre d'Israël » renferment une part de mystère.
Par quelle alchimie la Terre sainte de la Bible a-t-elle pu devenir le territoire d'une patrie moderne, dotée d'institutions politiques, de citoyens, de frontières et d'une armée pour les défendre ?
Historien engagé et volontiers polémiste, Shlomo Sand a dénoncé à grand bruit le mythe de l'existence éternelle du peuple juif. Poursuivant ici son œuvre de déconstruction des légendes qui étouffent l'État d'Israël, il s'intéresse au territoire mystérieux et sacré que celui-ci prétend occuper : la « terre promise » sur laquelle le « peuple élu » aurait un droit de propriété inaliénable.
Quel lien existe-t-il, depuis les origines du judaïsme, entre les juifs et la « terre d'Israël » ? Le concept de patrie se trouve-t-il déjà dans la Bible et le Talmud ? Les adeptes de la religion de Moïse ont-ils de tout temps aspiré à émigrer au Moyen-Orient ? Comment expliquer que leurs descendants, en majorité, ne souhaitent pas y vivre aujourd'hui ? Et qu'en est-il des habitants non juifs de cette terre : ont-ils – ou non – le droit d'y vivre ?

En couverture : Israël, Sawahre Al Sharqiya, mur de séparation, 2004 © Alex Majoli / Magnum Photos

Professeur d'histoire contemporaine à l'université de Tel-Aviv, Shlomo Sand a notamment publié Le XXe Siècle à l'écran (Le Seuil), Les Mots et la Terre. Les intellectuels en Israël (Fayard) et Comment le peuple juif fut inventé (Fayard), traduit en vingt langues.

DU MÊME AUTEUR

De la nation et du « peuple juif » chez Renan, Les liens qui libèrent, 2009.
Comment le peuple juif fut inventé. De la Bible au sionisme, Fayard, 2008.
Les Mots et la Terre. Les intellectuels en Israël, Fayard, 2006.
Le XXe Siècle à l'écran, Le Seuil, 2004.
Georges Sorel en son temps (dir. avec J. Julliard), Le Seuil, 1985.
L'Illusion du politique. Georges Sorel et le débat intellectuel 1900, La Découverte, 1984.

Comment la terre d'Israël fut inventée

De la Terre sainte à la mère patrie

En mémoire des habitants d'al-Sheikh Muwannis
qui, dans le passé, ont été arrachés à ce lieu où je vis et
travaille aujourd'hui.
Tel Aviv, 2012.

Prologue

Meurtre ordinaire et toponymie

> Le sionisme et sa fille, l'État d'Israël, qui sont arrivés jusqu'au mur des Lamentations par la force des armes, accomplissant ainsi un messianisme terrestre, ne pourront pas y renoncer et abandonner des parties conquises de la terre d'Israël sans renier le cœur même de leur conception historiographique du judaïsme […]. Le messie laïc ne peut pas se retirer : il ne peut que mourir.
>
> Baruch Kurzweil, 1970.

> Il est totalement illégitime d'identifier, avec le destin de rassembler tous les juifs dans un État territorial moderne sur l'ancienne terre sacrée, les liens des juifs avec la terre ancestrale d'Israël.
>
> Eric Hobsbawm, *Nation et nationalisme depuis 1780*, 1990.

Des fragments de souvenirs qui tournoient comme de mystérieux oiseaux au-dessus de ce récit sont intimement liés à la première guerre de ce pays à laquelle, encore tout jeune homme, j'ai pris part. J'éprouve la nécessité de m'y référer, en prologue à ce livre, dans un souci de transparence et de sincérité, afin de dévoiler le substrat émotionnel de mon rapport intellectuel aux mythologies du sol national, aux tombeaux des lointains ancêtres, et aux grosses pierres de taille.

Se souvenir de la terre des ancêtres

Le 5 juin 1967, j'ai franchi la frontière séparant Israël de la Jordanie sur la colline HaRadar (Djebel el-Radar), parmi les monts de Jérusalem. Jeune soldat, je venais tout juste d'être mobilisé, comme beaucoup d'autres, pour la défense de mon pays. À la nuit tombante, nous marchions en silence et à tâtons, sur des fils barbelés sectionnés. Ceux qui nous précédaient avaient sauté sur des mines, et leur membres avaient été déchiquetés : je tremblais de peur, je claquais des dents, une sueur froide inondait ma chemise. Alors même que mon corps s'était mis en mouvement comme une poupée mécanique, mon imagination, prise dans l'étau de l'épouvante, se fixait sans cesse sur le fait que, pour la première fois, je sortais de mon pays pour me rendre à l'étranger. J'étais, certes, arrivé en Israël à l'âge de deux ans mais, jeune travailleur ayant grandi dans un quartier pauvre de Jaffa, je n'avais jamais eu, jusqu'alors, autrement qu'en rêve, les moyens d'en sortir pour aller visiter le vaste monde.

Je compris très vite que ma première « sortie » hors d'Israël ne serait pas une partie de plaisir pleine d'aventures : je me retrouvai, en effet, précipité dans les combats à Jérusalem. Mon sentiment d'aliénation s'accrut encore lorsqu'il s'avéra que mes « compagnons d'armes » ne percevaient pas cette situation comme une sortie hors du pays. Plus d'un soldat, autour de moi, se voyait tout simplement comme franchissant les frontières de l'État d'Israël pour pénétrer sur la terre d'Israël. Abraham, notre patriarche, ne se déplaçait-il pas, après tout, entre Hébron et Bethléem et non pas entre Tel-Aviv et Netanya ? Et le roi David n'avait-il pas conquis et agrandi la Jérusalem située à l'est de la « ligne verte » du cessez-le-feu de 1949, et non pas la Jérusalem occidentale israélienne, moderne et bouillonnante ? « Qu'est-ce que tu racontes ! On n'est pas à l'étranger : on est bien là sur la terre authentique de tes ancêtres ! » m'avaient déjà répondu des soldats progressant à mes côtés dans les durs combats du quartier d'Abou-Tor à Jérusalem.

Mes compagnons d'armes étaient persuadés de pénétrer en un lieu qui, de tout temps, avait été leur. Pour ma part, en revanche, j'éprouvais le sentiment d'avoir quitté un endroit qui était mon « chez moi », où j'avais grandi et vécu quasiment toute ma vie, et vers lequel je ne pourrais plus

revenir si la mort me fauchait dans ces combats ; mais la chance me sourit et j'en sortis vivant, non sans mal. Ma crainte de ne pas pouvoir regagner le lieu que j'avais quitté se confirma, toutefois, sous une forme que je n'avais pas pu imaginer jusqu'alors.

Le lendemain des combats à Abou-Tor, ceux d'entre nous qui n'étaient pas blessés furent conduits au mur des Lamentations : nous avancions prudemment dans les ruelles silencieuses, prêts à faire usage de notre arme. Nous apercevions, par instant, des regards épouvantés derrière une fenêtre. Au bout d'une petite heure, nous parvînmes dans une étroite ruelle, bordée sur un côté par une haute muraille en pierre de taille ; à l'époque, les habitations du lieu (le vieux quartier Mughrabi) n'avaient pas encore été démolies pour faire la place au « disco-Kotel » ou « discothèque de la présence divine », comme le professeur Yeshayahou Leibowitz se plaisait à l'appeler. Nous étions épuisés et à bout de nerfs ; le sang des morts et des blessés maculait encore nos tenues de combat puant la sueur et la saleté. Mais nous étions surtout obsédés par la recherche d'un endroit où soulager nos besoins naturels : il était impossible d'effectuer une halte dans les quelques cafés restés ouverts ou de pénétrer chez les habitants stupéfaits. Par respect pour ceux d'entre nous qui étaient religieux, nous finîmes par uriner sur les maisons, sur le côté opposé au « Mur », et c'est ainsi que ne fut pas « profanée » la muraille extérieure de soutènement de l'esplanade du temple que le « cruel » Hérode et ses descendants avaient fait édifier, avec d'énormes pierres de taille, pour conforter leur pouvoir tyrannique.

J'étais impressionné par les dimensions imposantes de ces pierres taillées en regard desquelles je me sentais frêle et tout petit ; cet effet était encore amplifié par l'étroitesse de la ruelle et par ma peur des résidents du voisinage qui ne s'attendaient certainement pas à être rapidement expulsés du quartier. Je savais peu de choses, à l'époque, sur le roi Hérode et sur le mur des Lamentations que j'avais vu sur des gravures anciennes dans nos manuels scolaires, et je ne connaissais personne qui ait désiré s'y rendre. J'ignorais encore que ce mur n'avait jamais été celui d'un temple et que depuis la destruction de ce dernier, il n'avait quasiment jamais été considéré comme un site sacré[1], contrairement au faîte du mont du

Temple dont l'accès était interdit aux fidèles pour cause d'impureté du cadavre. Cependant, les mêmes agents laïcs, pourvoyeurs de la culture, qui s'étaient investis dans la recréation et l'exaltation massive de la tradition sous la forme d'albums de la victoire se ruèrent, sans hésitation, à l'assaut national de l'histoire. Leur coup de maître fut de trouver une photo mettant en scène trois combattants : au centre, l'« ashkénaze » a ôté son casque et se tient tête nue comme à l'église, et tous trois portent vers le mur leur regard empreint d'une attente de deux mille ans, tandis que leur cœur déborde d'émotion devant la « libération » de la terre des ancêtres.

À partir de ce moment, on n'a pas cessé d'entonner avec une intense ferveur *Jérusalem d'or*, un hymne à l'annexion, composé peu de temps avant les combats par Naomi Shémer et qui fut un des propagateurs efficaces de la vision faisant de la conquête de la ville orientale la concrétisation naturelle d'un droit historique. Tous ceux qui ont envahi la Jérusalem arabe (El Quds), lors de ces journées moites de juin 1967, auraient dû savoir que ces paroles qui préparaient mentalement à la guerre – « Comme ils sont à sec, les puits ! La place du marché est vide, et nul œil ne guette le mont du Temple, dans la vieille ville » – étaient chimériques et dénuées de tout fondement[2]. Bien peu en perçurent alors la nocivité, voire le caractère anti-juif. Mais lorsque les vaincus sont si faibles, les vainqueurs en chantant ne s'embarrassent pas de tels détails. Les vaincus, désormais placés sous occupation, sont des « sans voix » ; non seulement ils s'inclinaient devant nous, mais ils se volatilisaient, comme s'ils n'avaient jamais existé, dans le paysage sacré de la ville juive éternelle.

À la fin des combats, je fus placé en faction, avec une dizaine d'autres soldats, à l'hôtel Intercontinental jordanien, qui, plus tard, allait être « judaïsé » sous l'appellation d'hôtel des Sept Arcs. Cet hôtel luxueux était situé en haut du mont des Oliviers, à côté du vieux cimetière juif. Mon père demeurait alors à Tel-Aviv, et lorsque je lui racontai, par téléphone, que je me trouvais sur le mont des Oliviers, il me remémora un récit ancien qui avait circulé dans la famille et que, par désintérêt, j'avais complètement oublié.

À la veille de sa mort, mon arrière-grand-père avait décidé de se rendre à Jérusalem. Il n'était pas sioniste, mais c'était un homme pieux très respectueux des préceptes du culte ; aussi avait-il fait l'acquisition d'une sépulture, en même temps que de son titre de transport. En tant que bon juif, il avait l'intention d'être inhumé non pas à Sion, mais sur le mont des Oliviers. Selon une prédication du XIe siècle, en effet, la résurrection des morts commencera sur la haute colline située face au mont Moriah où le temple fut édifié. Le vieux Gutenberg, tel était son nom, avait vendu tous ses biens et investi son capital dans ce voyage, sans laisser le moindre centime à ses enfants. Il était du genre égoïste, de ceux qui se faufilent pour arriver toujours en tête de la file d'attente, aussi avait-il souhaité figurer parmi les premiers à être appelés à la résurrection lors de la venue du Messie. Il avait tout simplement espéré que son salut précéderait le réveil de tous les autres, et c'est ainsi qu'il réussit, le premier de sa famille, à être inhumé en terre de Sion.

Mon père me suggéra d'aller rechercher la tombe, mais la chaleur lourde de l'été et la fatigue oppressante faisant suite aux combats l'emportèrent sur la curiosité familiale pour me convaincre de renoncer à cette idée. Une rumeur circulait, par ailleurs, selon laquelle des vieilles tombes avaient servi à la construction de l'hôtel, ou à tout le moins au dallage de la voie qui y conduit. Je me souviens d'un soir où, après avoir parlé avec mon père, j'étais assis sur un lit adossé au mur à propos duquel mon imagination vagabondait : qui sait si ce mur n'avait pas été construit avec la pierre tombale de mon arrière-grand-père égoïste ! Enivré par les vins délicieux de l'hôtel, je méditais sur les leurres ironiques de l'histoire. Ma situation infortunée de vigile armé, confronté aux pillards israéliens juifs assurés que le contenu de l'hôtel appartenait désormais aux « libérateurs » de Jérusalem, ne m'a pas convaincu de l'imminence de la résurrection des morts.

Deux mois après cette découverte très peu excitante du mur des Lamentations et du mont des Oliviers, j'ai pénétré plus avant sur la terre d'Israël, et ce fut l'occasion d'une rencontre dramatique qui a orienté, dans une large mesure, la suite de ma vie. Mobilisé en tant que « réserviste » pour la première fois après la guerre, je fus posté dans le vieux bâtiment

de la police à l'entrée de Jéricho : la première ville, si l'on en croit le récit antique, qui fut conquise, au son miraculeux des trompettes. J'y vécus un épisode traumatisant, très différent de ce qu'avaient éprouvé, d'après la Bible, les espions hébergés par Rahab, la prostituée. À mon arrivée sur place, des soldats me racontèrent que, ces jours-ci, des réfugiés palestiniens de la guerre des Six Jours qui, durant la nuit, tentaient de regagner leurs foyers, étaient systématiquement pris sous le feu des tirs. Ceux qui traversaient le Jourdain pendant la journée étaient arrêtés, puis renvoyés sur l'autre rive du fleuve. J'avais pour mission de surveiller ceux qui étaient détenus dans la prison improvisée.

Une nuit de septembre 1967, je me souviens que c'était la veille de mon anniversaire, les officiers, partis se distraire à Jérusalem – c'était un vendredi –, nous avaient laissés seuls. Un vieil homme palestinien, arrêté sur la route en possession d'une grande quantité de dollars, avait été conduit dans la salle d'interrogatoire. Je me trouvais en faction à l'extérieur, lorsque j'entendis soudain des cris épouvantables. Je me précipitai à l'intérieur et, juché sur un caisson, je vis à travers une fenêtre un spectacle effrayant. Le détenu, attaché sur une chaise, recevait une pluie de coups, sur toutes les parties du corps, de la part de mes camarades, qui pressaient aussi des cigarettes brûlantes sur ses bras. Descendu du caisson, je vomis tout mon soûl, et repris ma place, tremblant de frayeur. Au bout d'une petite heure, une camionnette transportant le corps du « vieux riche » prit la route ; mes camarades me dirent, en passant, qu'ils allaient jusqu'au Jourdain pour s'en débarrasser.

J'ignore si le cadavre fut jeté à l'endroit même où les « fils d'Israël » ont franchi le fleuve pour se diriger vers la terre qui leur avait été donnée directement par Dieu. Il est également peu probable que ce soit sur les lieux où saint Jean a baptisé les premiers « vrais enfants d'Israël » : d'après l'Évangile, cela eut lieu beaucoup plus au sud de Jéricho. Je n'ai jamais compris pourquoi le vieux Palestinien avait été torturé : il n'y avait pas encore eu, à cette époque, d'actes de terrorisme, personne n'osait encore résister. Était-ce pour l'argent ? Ou bien était-ce l'ennui du vendredi soir passé à la caserne, sans possibilité de distraction, qui avait conduit à la torture et au meurtre ordinaire ?

Je n'ai perçu qu'ultérieurement la signification de ce « baptême de Jéricho » comme ligne de partage des eaux dans ma vie. Je n'ai pas pu empêcher les sévices et la violence gratuite parce que, sous le coup de la peur, j'étais totalement bouleversé. Je ne sais pas si je serais parvenu à m'interposer, mais le fait même de ne pas avoir essayé m'a profondément affecté et a résonné en moi pendant des années. Le besoin de l'évoquer maintenant révèle que ce meurtre gît encore en moi. Il m'a aussi fait comprendre qu'une situation de pouvoir excessif engendre non seulement cruauté et corruption, comme l'avait remarqué lord Acton, mais aussi une insupportable ivresse de domination : domination sur les personnes et domination sur les lieux. Je suis certain que mes ancêtres qui vivaient, privés de pouvoir, dans la « zone de résidence » en Europe orientale étaient à mille lieues d'imaginer ce que leurs descendants allaient perpétrer en Terre sainte.

Lors de ma période de service suivante, je fus à nouveau envoyé dans la vallée du Jourdain, au moment précis où commençaient à s'implanter, dans l'enthousiasme, les premiers points de colonisation du Nakhal[3]. Lors de mon deuxième jour de présence dans la région, je participai, aux aurores, à une revue militaire dirigée par Rehavam Zeevi, également connu sous le nom de Gandhi. Il venait tout juste d'être nommé général commandant la région « centre » et allait bientôt recevoir, offerte en cadeau par son ami Moshé Dayan, une lionne, comme symbole de la présence de l'armée israélienne en Cisjordanie. Le général sabra, ayant pris devant nous une posture que n'aurait pas reniée le général Patton[4], prononça un bref discours dont je ne me rappelle plus la teneur précise, mais je n'oublierai pas, en revanche, l'instant où, agitant la main tendue en direction des montagnes de Transjordanie situées derrière nous, il nous ordonna avec ardeur de nous souvenir que ces monts font également partie de la terre d'Israël ; nos ancêtres avaient vécu là-bas, en Galaad et Bashan.

Quelques soldats hochèrent la tête en signe d'approbation, d'autres ricanèrent, la plupart n'aspiraient qu'à une chose : retourner sous leur tente le plus vite possible pour dormir encore un peu. Le boute-en-train de la troupe déclara ne pas avoir de doute sur le fait que notre général

descendait en droite ligne des ancêtres qui vivaient, il y a trois mille ans, à l'est du fleuve, et il proposa qu'en témoignage de reconnaissance pour notre vénéré commandant, nous partions immédiatement libérer le territoire occupé par les « goyim arriérés ». Mon sens de l'humour était moins développé ; la courte harangue du général fut un catalyseur important dans le développement de mon rapport dubitatif avec le dispositif de la mémoire collective dans lequel j'avais été éduqué sur les bancs de l'école. Je savais déjà que dans sa logique (et aussi peut-être dans sa folie) biblique, Zeevi ne se trompait pas : cet ancien héros du Palmakh[5] et futur ministre du gouvernement d'Israël a toujours été sincère et conséquent dans l'expression de la passion ardente pour l'expansion de la patrie qui l'animait. Sa cécité morale face à la situation de ceux qui avaient vécu jusqu'ici dans le « patrimoine de leurs ancêtres » n'allait pas tarder à être partagée par beaucoup d'autres.

En vérité, j'éprouvais un attachement intime pour le lieu où j'avais grandi, façonné par ses paysages urbains, et où, pour la première fois, j'avais aimé. Bien que je n'aie jamais été véritablement sioniste, j'avais appris à voir cet endroit comme un refuge d'urgence pour les déracinés et les persécutés qui n'avaient pas eu la possibilité d'aller s'installer ailleurs. À la suite de l'historien Isaac Deutscher, je me représentais le processus des événements jusqu'à 1948 comme le saut en catastrophe d'un homme se trouvant sur un bateau en flammes et qui chute sur quelqu'un d'autre qu'il heurte et blesse violemment[6].

Je ne pouvais pas alors prévoir les nombreuses évolutions qui surviendraient à la suite du triomphe militaire et de l'expansion territoriale, sans aucun lien avec la détresse et la persécution des juifs, qui ne peuvent être invoquées pour servir de justification. Les conséquences à long terme de la victoire de juin 1967 ont confirmé le point de vue empreint de pessimisme et d'amertume selon lequel, dans l'arène de l'histoire, il n'est pas rare de voir les victimes se transformer en bourreaux, les persécutés et les exclus se muer, à leur tour, en persécuteurs et maîtres des lieux.

Le changement dans la perception de l'espace national a, très probablement, pris une part essentielle dans le processus de modelage de

la culture israélienne postérieur à 1967, bien qu'il n'ait peut-être pas été déterminant. Il existait en effet depuis 1948, profondément ancrée dans une strate de la conscience israélienne, une sorte de ressentiment à cause du territoire étroit et limité d'Israël. Cette frustration a éclaté au grand jour, notamment, lors de la guerre en 1956, lorsqu'à la suite de la victoire militaire le chef du gouvernement israélien a sérieusement envisagé d'annexer le Sinaï et la bande de Gaza.

Par-delà cet épisode significatif mais passager, on peut cependant affirmer que le mythe de la terre des ancêtres, plus ou moins mis sous le boisseau après la création de l'État, n'a effectué un retour en force au centre de l'arène publique qu'à l'occasion de la guerre des Six Jours. Pour nombre d'Israéliens juifs, il semblait que toute critique de la conquête de la vieille ville de Jérusalem, d'Hébron et de Bethléem était de nature à délégitimer la mainmise antérieure sur Jaffa, Haïfa ou Akko (Saint-Jean-d'Acre), qui, dans le kaléidoscope de la relation sioniste avec le passé mythologique, apparaissaient chargées d'une moindre valeur. Ainsi, si l'on admet le principe du « droit historique à revenir dans la patrie », il devient difficile de récuser la réalisation de ce droit au cœur, précisément, de « l'antique patrie ». Mes compagnons d'armes n'étaient-ils pas fondés à sentir qu'ils ne franchissaient pas une frontière ? Ne nous a-t-on pas enseigné, à cette fin, la Bible comme une matière historique, dans nos écoles laïques ?

Je n'imaginais pas, alors, que la « ligne verte » du cessez-le-feu de 1949 disparaîtrait si vite des cartes géographiques dessinées par les services du ministère israélien de l'Éducation, et que les générations suivantes auraient une vision des frontières de la patrie si différente de la mienne. Tout simplement, je n'étais pas conscient que, depuis sa fondation, l'État dans lequel je vivais n'avait pas de frontières réellement définies, mais seulement des zones frontalières, souples et modulables ; ce qui laissait toujours une option ouverte pour leur élargissement.

Dans ma naïveté politique, je n'imaginais pas non plus qu'Israël oserait annexer juridiquement la partie orientale de Jérusalem, plaçant ce mouvement sous l'invocation du Psaume : « La ville où tout ensemble ne fait qu'un » (121, 3), et en même temps n'accorderait pas, jusqu'à ce jour,

l'égalité de citoyenneté à un tiers des habitants de la ville-capitale annexée de force. Comment aurais-je pu prévoir, également, que je serais témoin de l'assassinat d'un Premier ministre israélien au motif, selon son meurtrier patriote, qu'il s'apprêtait à effectuer un retrait des territoires de « Judée et Samarie » ? De même, je n'imaginais pas que je vivrais plus tard dans un État somnambule dont le ministre des Affaires étrangères, arrivé en Israël comme immigrant à l'âge de vingt ans, résiderait en permanence pendant l'exercice de son mandat en dehors de ses frontières officielles, dans une colonie en Cisjordanie.

Je ne pouvais pas non plus prévoir, à l'époque, qu'Israël parviendrait, pendant plusieurs décennies, à dominer une si nombreuse population palestinienne, privée de libre souveraineté, avec l'acquiescement de la grande majorité des élites intellectuelles israéliennes, et parmi eux d'éminents historiens qui continuent de désigner cette population sous le vocable : « les Arabes de la terre d'Israël[7] ». Je ne pouvais pas davantage imaginer que la domination sur l'autre peuple ne revêtirait pas les mêmes formes que dans le « vieil et bel Israël » de l'avant-1967 – à savoir : discrimination dans la citoyenneté, avec la soumission, pendant un temps, à l'administration militaire, et dépossession de terres à fin de judaïsation sioniste-socialiste –, mais se caractériserait par une accumulation de dénis de libertés et le détournement de toutes les ressources naturelles du « pays charmant » au profit des colons-pionniers du « peuple juif ». Je ne pensais absolument pas qu'Israël réussirait à implanter dans les territoires nouvellement occupés près d'un demi-million de colons, barricadés et totalement séparés de la population locale, elle-même dépourvue des droits humains fondamentaux ; faisant ainsi ressortir le caractère colonisateur, ethnocentriste et ségrégationniste de toute l'entreprise nationale, depuis ses débuts. En résumé, je ne savais pas que je vivrais la majeure partie de mon existence à l'ombre d'un régime d'apartheid, alors que le monde « civilisé », du fait notamment de sa mauvaise conscience, se sentirait obligé de transiger avec lui, et même de lui apporter son soutien.

Dans ma jeunesse, je n'avais pas songé aux intifadas désespérées, ni à l'écrasement des soulèvements, ni à la terreur cruelle et à la contre-terreur

qui ne l'est pas moins. Je n'ai pas perçu, en son temps, la puissance de l'invocation sioniste de la « terre d'Israël », face à la friabilité de l'israélité quotidienne en train de se constituer ; il m'a fallu du temps pour assimiler ce simple fait : la séparation imposée en 1948 d'avec les espaces de la « terre des ancêtres » n'était que temporaire.

Je ne me préoccupais pas encore de l'histoire des idées et des cultures politiques, aussi n'avais-je pas pris suffisamment en compte les mécanismes et le poids des mythologies modernes du sol, et particulièrement celles dont la prospérité se nourrit du cocktail mêlant la puissance militaire et la nationalisation de la religion.

Revendiquer la terre des ancêtres

En 2008 est paru en hébreu mon livre *Comment le peuple juif fut inventé*, démarche théorique visant à déconstruire le mythe supra-historique de l'existence d'un peuple exilé et errant[8]. Traduit en vingt langues, il eut droit à une abondance de critiques sionistes hostiles. L'un de mes détracteurs, l'historien britannique Simon Schama, a estimé que ce livre « échoue [dans sa tentative] de couper le lien du souvenir entre la terre des ancêtres et le vécu juif[9] ». De prime abord, cette remarque m'a surpris, mais à force de voir répéter, dans d'autres recensions, que mon travail visait pour l'essentiel à contester les droits des juifs sur leur patrie antique, j'ai compris le caractère symptomatique du point de vue exprimé par Simon Schama, dans ce qui m'apparaissait comme une sorte de contre-offensive envers les thèses exposées dans mon livre.

J'étais loin d'imaginer qu'au début du XXIe siècle on trouverait autant de discours justifiant la colonisation sioniste et la création de l'État d'Israël sur la base d'arguments tels que : la terre des ancêtres, les droits historiques, ou encore les aspirations nationales millénaires. Je m'attendais plutôt à ce que les justifications les plus sérieuses de l'existence d'Israël invoquent les développements tragiques qui, à partir de la fin du XIXe siècle, ont vu l'Europe rejeter ses populations juives, tandis que les États-Unis d'Amérique leur fermaient les portes de l'immigration, à partir de 1924[10]. Il m'est donc apparu que, sous plusieurs aspects, mon

récit souffrait de certaines insuffisances qu'il me fallait corriger : telle est la finalité du nouvel essai que je présente ici.

Une précaution et une précision s'imposent : mon précédent travail ne traitait aucunement des attaches ou des droits à un territoire, même s'il entrait nécessairement en résonance directe avec ces problématiques. *Comment le peuple juif fut inventé*, de mon point de vue, constitue fondamentalement une récusation de la conception essentialiste et ethnocentriste, anhistorique, de la définition du judaïsme et de l'identité juive passée et présente, en s'appuyant sur des matériaux historiques et historiographiques. Presque tout le monde sait que les juifs ne constituent pas une race pure, mais trop nombreux sont ceux (judéophobes et sionistes notamment) qui s'en tiennent toujours à une vision trompeuse selon laquelle la majorité des juifs appartiendrait à un peuple-race ancien ou à un *ethnos* éternel qui se serait introduit parmi les autres peuples et, à un moment donné, lorsque ces derniers l'ont rejeté, aurait entrepris de regagner sa terre ancestrale.

Bien sûr, après plusieurs siècles où les juifs se sont présentés en « peuple élu » (une représentation qui a préservé et renforcé leur capacité de résistance face à l'humiliation et à la persécution), et après deux mille ans d'obstination de la civilisation chrétienne à voir dans les juifs les descendants directs des déicides venus de Jérusalem, mais surtout à la suite du « recyclage » de l'hostilité traditionnelle par le nouvel antisémitisme qui les a définis comme une race étrangère et corruptrice, la démolition de cette vision ethnique des juifs, produite par la culture européenne, n'allait pas de soi[11].

Malgré cela, je m'étais résolu, dans le cadre de ma précédente recherche, à m'en tenir à une hypothèse de travail fondamentale : une population donnée, aux origines disséminées, dépourvue de composante culturelle laïque à même d'unir tous ses membres[12], ne saurait être définie, quel que soit le critère de référence, comme peuple ou comme « groupe ethnique » (concept faisant florès depuis le discrédit du mot « race »).

Si l'on peut, aujourd'hui, recourir sans difficulté aux termes « peuple français », « peuple américain », « peuple vietnamien », et aussi « peuple israélien », on ne saurait en revanche faire référence, de la même manière, à

un « peuple juif ». Il serait tout aussi bizarre de parler d'un « peuple bouddhiste », d'un « peuple évangéliste » ou d'un « peuple bahaïe ». Une communauté de destin entre les adeptes d'une même croyance, voire une certaine solidarité entre eux, n'équivalent pas, pour autant, à une communauté d'appartenance à un même peuple, ni à une même nation. Certes, l'humaine société est une chaîne d'expériences vécues complexes qui se rebellent contre toute tentative de les enfermer dans des formules mathématiques ; nous sommes cependant tenus à un devoir de clarté et de précision dans le maniement de nos appareils conceptuels. Depuis le début de l'ère moderne, tout peuple est réputé porteur d'une culture populaire unifiante (langage parlé de tous les jours, modes et pratiques alimentaires, musiques, etc.) ; or, s'agissant des juifs, dans leur longue histoire et avec toutes leurs spécificités, on identifiera un seul domaine partagé : une culture religieuse elle-même diversifiée (depuis la langue sacrée non parlée jusqu'aux pratiques et au cérémonial cultuels).

Les nombreux chercheurs qui m'ont critiqué, tous s'affirmant laïcs (ce qui ne relève pas du hasard), s'en tiennent « mordicus » à une définition du judaïsme historique et considèrent ses descendants contemporains comme constituant un peuple, non pas un peuple élu, certes, mais un peuple à part et spécifique, et ne pouvant en aucun cas être comparé aux autres peuples. Aussi était-il nécessaire d'inculquer aux masses l'image mythologique d'un peuple exilé au Ier siècle, alors que, dans le même temps, les élites instruites savent bien qu'un tel événement n'a pas eu lieu ; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle il n'existe pas un seul ouvrage de recherche consacré à l'expulsion du « peuple juif »[13].

Parallèlement à la diffusion et au maintien de ce mythe historique fondateur, il a fallu : 1o) passer sous silence le dynamisme prosélyte du judaïsme, du IIe siècle avant J.-C. au moins jusqu'au VIIIe siècle ; 2o) ignorer la multiplicité des royaumes judaïsés apparus en divers zones géographiques[14] ; 3o) effacer de la mémoire collective les grandes masses humaines converties au judaïsme sous ces monarchies et qui ont constitué le berceau de la plupart des communautés juives dans le monde ; 4o) se faire discret sur les déclarations des dirigeants sionistes, à commencer par David Ben Gourion, le fondateur de l'État, bien au fait de l'inanité de la

thèse de l'exil massif, et qui de ce fait voyaient dans la majorité des « fellahs » locaux une descendance des anciens Hébreux[15].

La même tendance ethnocentriste a conduit les plus inquiets et les plus dangereux à rechercher une identité génétique commune à tous les descendants des juifs, dans le monde entier, qui les différencierait des populations parmi lesquelles ils vivent. Ainsi, après l'échec de l'antisémitisme « scientifique » dans ses horribles tentatives pour trouver une particularité juive dans le sang ou dans les mensurations faciales, voici que l'on assiste à la naissance d'une espérance nationale pervertie selon laquelle l'ADN pourrait apporter la preuve solide de l'existence d'un *ethnos* juif, d'origine unique, errant, en provenance de la terre d'Israël.

Il y a à cette obsession une cause première, mais non pas unique, qui ne m'apparaissait pas en toute clarté lors de la rédaction du livre et qui est pourtant bien simple : tout peuple dispose d'un droit de propriété collective sur un territoire défini où il organise son existence et sa subsistance ; ce principe, bien que non écrit, fait consensus dans toute conception civilisée du monde. Un tel droit, en revanche, ne saurait s'appliquer aux communautés religieuses dont les membres ont une provenance très diverse et sont dispersés sur plusieurs continents. Cette logique juridico-historique ne m'était pas évidente, et ce pour tout un ensemble de raisons : l'instruction que j'avais reçue, dans ma jeunesse et même au-delà, de la part du système israélien d'éducation nationale, m'avait porté à croire, sans l'ombre d'un doute, en l'existence d'un peuple juif quasiment éternel, tout comme je considérais, à tort, la Bible comme étant pour partie un livre d'histoire, et la sortie d'Égypte comme un événement réel. J'étais donc persuadé, dans mon ignorance, que le « peuple juif » avait bien été expulsé de sa patrie après la destruction du Temple, ainsi qu'il est gravé solennellement dans la Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël.

D'un autre côté, grâce aux valeurs universelles que mon père m'a transmises et qui se fondent sur une sensibilité à la justice historique, je ne pouvais pas admettre que les « peuples de la dispersion » bénéficieraient d'un droit prioritaire de propriété nationale sur un territoire qu'ils n'habitaient plus depuis « deux mille ans », alors même

que la population qui y réside en permanence depuis plusieurs siècles se verrait dénier ce même droit. Un droit se fonde, comme l'on sait, sur un ensemble de valeurs à partir desquelles sa reconnaissance par autrui est revendiquée : l'acceptation par la population locale pouvait seule conférer vigueur et légitimité morale à un droit historique au « retour des juifs ». Dans la naïveté de ma jeunesse, je croyais donc qu'une terre appartient au premier chef à ceux qui y résident en permanence, qui y ont construit leurs demeures, qui y vivent et y meurent, plutôt qu'à ceux qui invoquent, de loin, un antique titre de propriété.

Ainsi, lorsqu'en 1917 lord Arthur James Balfour, ministre britannique des Affaires étrangères, promit à lord Lionel Walter Rothschild un « foyer national juif », il s'abstint, dans son geste généreux, d'en prévoir la création dans son Écosse natale. En vérité, ce « Cyrus » des temps modernes demeura toujours conséquent dans son rapport aux juifs : Premier ministre en 1905, il s'était employé énergiquement à faire adopter une législation sévère contre l'immigration étrangère, visant essentiellement à empêcher l'arrivée en Grande-Bretagne de réfugiés juifs d'Europe orientale qui fuyaient les pogroms et les persécutions[16]. La « déclaration » de ce protestant colonialiste est toutefois reçue dans l'histoire sioniste, bien évidemment aux côtés de la Bible, comme une légitimation politique et morale déterminante dans la reconnaissance des droits des juifs sur la « terre d'Israël ».

Quoi qu'il en soit, il m'a toujours semblé que vouloir reconfigurer le monde tel qu'il était il y a des millénaires ou des siècles reviendrait à détraquer tout le dispositif des relations internationales : encouragera-t-on, demain, une revendication arabe d'installer des implantations dans la presqu'île ibérique dans la perspective d'y créer un État musulman, au motif que leurs ancêtres en furent expulsés à l'époque de la Reconquista ? Pourquoi les descendants des puritains, jadis contraints de quitter l'Angleterre, n'essaieraient-ils pas de regagner en masse la terre de leurs ancêtres afin d'y fonder le royaume des cieux ? Quelqu'un de normalement équilibré va-t-il soutenir les revendications des Indiens sur un bout du territoire de Manhattan, et demander l'éviction de ses résidents blancs et noirs ? Et, enfin, faudra-t-il aider au retour des Serbes et à la

reconstitution de leur souveraineté sur le Kosovo, au nom de leur combat sacré de 1389, ou bien parce qu'une population chrétienne parlant un dialecte serbe y détenait la majorité absolue, il y a deux siècles ? On imagine facilement quelle cour des miracles résulterait de la réalisation des « droits antiques », qui aurait tôt fait de nous entraîner dans un profond abîme historique et de plonger le genre humain dans un tohu-bohu général.

Je n'ai donc jamais reçu comme allant de soi l'idée de « droits historiques des juifs sur la terre promise ». Devenu étudiant, et ayant appris la chronologie historique de l'humanité depuis l'invention de l'écrit, le retour des juifs après plus de mille huit cents ans m'est apparu comme un saut imaginaire dans le temps, dépourvu de tout fondement chronologique rationnel. Je ne voyais là aucune différence de principe avec les mythes qui avaient animé les colons chrétiens puritains en Amérique du Nord ou en Afrique du Sud : ils se représentaient la nouvelle terre conquise comme « un pays de Canaan » donné par Dieu aux authentiques fils d'Israël[17].

J'en ai déduit que le « retour sioniste » était essentiellement une invention utile, destinée à susciter la sympathie du monde occidental, et plus particulièrement chrétien protestant, lui-même précurseur dans la formulation de l'idée, lorsqu'il s'est agi de justifier la nouvelle entreprise coloniale. La logique nationaliste inhérente à cette entreprise devait obligatoirement porter atteinte à la population « indigène ». En effet, les immigrants sionistes ne débarquaient pas à Jaffa dans le même état d'esprit que les juifs persécutés arrivant à Londres ou à New York, qui n'aspiraient qu'à s'intégrer en toute égalité avec leurs voisins. Les sionistes, en revanche, arrivaient avec d'emblée en tête l'idée de créer en Palestine un État juif souverain, sur un territoire dont la majorité absolue des habitants était arabe. Mener jusqu'à son terme une telle entreprise de colonisation, à caractère national, impliquait obligatoirement qu'une partie notable de la population autochtone soit repoussée hors de l'espace revendiqué.

Comme on l'aura compris, après toutes ces années d'étude de l'histoire, je ne pense pas aujourd'hui qu'ait jamais existé un peuple juif qui aurait été exilé de sa terre et dont l'origine se situerait sur l'antique terre de

Judée. Les Yéménites juifs ressemblaient énormément aux Yéménites musulmans, les juifs d'Afrique du Nord aux Berbères natifs de la même région, il était difficile de différencier les juifs éthiopiens de leurs voisins africains, il en allait de même pour les juifs de Cochin vis-à-vis des Indiens au sud-ouest du sous-continent, les juifs d'Europe de l'Est ressemblaient à s'y méprendre aux fils des tribus turques et slaves du Caucase et du sud-est de la Russie ; tout cela ne relève pas du hasard ! N'en déplaise aux antisémites, les adeptes de la foi juive n'ont jamais fait partie d'une « ethnie » étrangère envahissante venue d'un ailleurs lointain ; ils trouvent au contraire leur origine au sein des populations autochtones dont les ancêtres ont été convertis, sur place, au judaïsme avant la venue du christianisme et de l'islam[18].

De même, je suis persuadé que le sionisme n'a pas réussi à créer une nationalité juive mondiale, mais « uniquement » une nationalité israélienne dont il s'obstine d'ailleurs, malheureusement, à nier l'existence. Si la nation est avant tout l'aspiration, ou au moins la prédisposition et l'accord, d'un groupe de personnes à vivre ensemble sous une souveraineté politique indépendante, en partageant une culture laïque spécifique, il apparaît que la plupart de ceux qui, dans le monde entier, s'identifient comme juifs, y compris ceux qui expriment une solidarité avec Israël, préfèrent ne pas y vivre et ne font pas l'effort d'y émigrer pour partager la culture nationale des Israéliens. On trouvera même des partisans du sionisme, confortablement installés dans la citoyenneté de tel ou tel pays aux activités et à la richesse duquel ils prennent une part quotidienne, et qui, en même temps, revendiquent un droit historique sur une terre dont ils se déclarent propriétaires définitifs.

Est-il nécessaire de le souligner à nouveau, afin de ne pas laisser prise aux incompréhensions ? Premièrement, je n'ai jamais laissé planer le doute sur le droit des Israéliens juifs d'aujourd'hui à vivre dans un État d'Israël démocratique, ouvert et inclusif, appartenant à tous ses citoyens. En second lieu, je n'ai jamais contesté le lien religieux profond et durable des adeptes de la foi juive envers Sion, autrement dit envers leur ville sainte. Il n'existe entre ces deux propositions aucune relation causale ou morale ayant force d'obligation.

Je me suis toujours efforcé de tenir une position pragmatique et réaliste : s'il y a obligation de réparer beaucoup de choses dans l'Histoire, si un impératif catégorique d'ordre éthique oblige à connaître et reconnaître les graves dommages subis par l'autre, et notamment à verser des dédommagements conséquents à ceux qui sont devenus des réfugiés, il n'est pas possible, cependant, de faire marche arrière sur la route du temps sans créer de nouvelles tragédies. La colonisation sioniste n'a pas uniquement créé dans la région une couche supérieure dominatrice et spoliatrice, mais elle a aussi donné lieu à la formation d'une société, d'une culture et d'un peuple local dont l'éradication est désormais inconcevable. Dans ces conditions, toute contestation de l'existence d'un État israélien fondé sur une pleine égalité citoyenne et politique de ses habitants, qu'elle provienne d'islamistes radicaux prônant son éradication ou de sionistes obstinés dans leur aveuglement à le voir comme l'État des juifs du monde entier, n'est rien d'autre qu'une ineptie anachronique, qui, surtout, laisserait présager de nouvelles catastrophes dans la région.

La politique est un univers de compromis douloureux, ce qui, en revanche, ne doit aucunement être le lot de la recherche historique. Ainsi peut-on percevoir que la soif spirituelle d'une terre promise divine a constitué un des axes majeurs d'identité existentielle pour les communautés juives religieuses, en même temps qu'elle fournit une donnée de base pour leur compréhension. Cependant, l'ardente nostalgie d'une Jérusalem céleste exprimée par des minorités religieuses opprimées et humiliées traduisait surtout un désir métaphysique de rédemption, et non pas un désir de paysage ni de pierres. Par ailleurs, l'attachement religieux (juif, chrétien ou musulman) à un lieu saint n'est aucunement de nature à faire valoir un titre moderne de propriété sur celui-ci.

Le principe vaut par-delà toutes les différences : les croisés n'avaient aucun « droit historique » à se rendre maîtres de la Terre sainte, quelle qu'ait été l'intensité de leur lien religieux envers elle, leur longue présence, et le flot de sang qu'ils ont versé pour elle. Ce privilège ne valait pas davantage pour les Templiers s'exprimant en dialecte germanique qui, au milieu du XIXe siècle, s'identifiaient comme peuple élu pour recueillir en héritage la terre promise. Quant aux pèlerins chrétiens arrivant en Terre

sainte à la même époque, en grand nombre et emplis de ferveur, ils n'ont pas rêvé, en général, d'en devenir les propriétaires. De même, les milliers de juifs qui se sont rendus, ces dernières années, sur la tombe de Rabbi Nahman de Bratslav, dans la ville ukrainienne d'Ouman, ne prétendent pas, me semble-t-il, devenir maîtres des lieux. Ce même Rabbi Nahman, l'un des fondateurs du hassidisme, venu à Sion en pèlerinage en 1799, au moment précis de la présence de Napoléon Bonaparte dans la région, ne considérait d'ailleurs pas la ville comme son patrimoine national, mais comme une source d'énergie insufflée par le Créateur ; aussi, en toute logique et humilité, s'en est-il retourné dans son pays d'origine où, célébré par les siens, il fut inhumé.

Aussi, lorsque Simon Schama évoque « le lien mémoriel entre la terre des ancêtres et l'expérience juive », à l'instar d'autres historiens pro-sionistes, il n'aborde pas la question de la conscience juive avec tout le sérieux qu'elle mérite. Il se limite, en fait, à un souvenir sioniste et à des ressentis très personnels. Ainsi, dans l'introduction de son essai stimulant *Paysage et mémoire*, il raconte comment, enfant d'une école juive londonienne, il a participé à une plantation d'arbres en Israël :

> Les arbres étaient nos immigrants par procuration, les forêts étaient notre implantation. Et tandis que nous assumions qu'une forêt de pins était plus belle qu'une colline mise à nu par le pacage des troupeaux de chèvres et de moutons, nous étions précisément au fait de la finalité de tous les arbres. Ce que nous savions, c'est qu'une forêt enracinée est le paysage opposé à un lieu fait de tas de sable, de rochers exposés, et de poussière rouge soulevée par les vents. La diaspora était le sable. Et donc, que devrait être Israël, si ce n'est une forêt, fixée et élancée[19] ?

Laissons de côté, pour l'instant, l'ignorance (ou bien l'indifférence ?) si symptomatique dont fait preuve Simon Schama à propos des ruines des nombreux villages arabes détruits (avec leurs champs d'oliviers, leurs orangeraies, entourés par un enchevêtrement de cactus), que les arbres plantés par le Fonds national juif ont ombragés et dissimulés. Schama sait mieux que d'autres combien les forêts profondément enracinées dans le sol ont, de tout temps, constitué des allégories centrales dans la politique des identités nationales romantiques en Europe de l'Est. L'occultation du fait

que dans la riche tradition juive les forêts et l'enracinement ne sont jamais apparus comme une réponse aux « déserts de sables », figures de l'exil et de l'errance, est caractéristique de l'écriture sioniste.

Il y eut bien une mémoire et une mélancolie juive du temps long, mais cela ne s'est jamais exprimé sous la forme d'un désir massif de propriété collective sur la patrie nationale. La « terre d'Israël » des essayistes sionistes et israéliens ne ressemble en rien à la Terre sainte des ancêtres de mes ancêtres, les authentiques, non les mythologiques, dont l'origine et la destinée se sont tramées dans la culture du peuple yiddish d'Europe orientale. Ils éprouvaient une anxiété profonde et un sentiment de deuil envers ce lieu suprêmement vénéré et sacré ; il en allait de même pour les juifs d'Égypte, d'Afrique du Nord ou du Croissant fertile. Ce lieu sacré occupait une place si élevée dans l'univers que, durant des siècles et des siècles, depuis l'origine de leur judaïsation, ils ne se sont pas mis en route pour y émigrer et s'y fixer définitivement. De leur point de vue, du moins selon la plupart des érudits rabbiniques qui ont laissé derrière eux des écrits, Dieu a donné, Dieu a repris, et l'ordre des choses ne changera que lorsqu'il enverra le Messie. Avec la venue du Sauveur seulement, tous seront réunis, les vivants comme les morts, dans la Jérusalem éternelle. Précipiter le salut collectif se heurtait, chez la plupart, à un interdit absolu dont les contrevenants seraient sévèrement punis. Pour d'autres, la Terre sainte se présentait, dans une large mesure, comme un concept allégorique irréel, générateur d'une spiritualité intérieure, et non pas comme un site territorial concret. Les réactions du rabbinat, toutes tendances confondues – traditionalistes ultra-orthodoxes ou réformateurs libéraux –, vis à vis du mouvement sioniste naissant en témoignent plus que tout[20].

Ce que nous définissons comme l'Histoire ne se limite pas au monde des idées mais porte également sur le temps et l'espace de l'action. Dans le passé, nombreux sont les groupes humains à n'avoir pas laissé derrière eux de traces écrites. Aussi, nous savons peu de choses sur ce que produisaient leurs croyances, leur imagination et leurs sentiments et quels en étaient les effets sur leurs actions individuelles et collectives ; toutefois, les périodes de crise aigüe nous permettent d'en savoir davantage sur leurs aspirations et leurs choix. Ainsi, lorsque des

communautés juives ont été chassées de leurs lieux de résidence dans les périodes de persécutions religieuses, elles ne se sont pas tournées vers leur Terre sainte pour y trouver refuge, mais elles ont déployé tous les efforts possibles pour gagner une autre terre d'accueil (voir, par exemple, les expulsions de la péninsule ibérique). Ensuite, lorsque eurent lieu les oppressions de l'ère moderne, sous la forme des pogroms « protonationaux » dans l'Empire russe, les juifs persécutés, déjà quelque peu laïcisés, ont tourné leurs espérances vers de nouveaux rivages. Seule une infime minorité marginale, précisément porteuse d'une idéologie nationaliste moderne, imaginait une « ancienne nouvelle » patrie et jetait son dévolu sur la Palestine[21].

Telle fut la situation avant mais aussi après le génocide perpétré par les nazis. En l'occurrence, le refus des États-Unis, par une législation restrictive de l'immigration entre 1924 et 1948, d'accueillir les victimes de la judéophobie européenne a eu pour effet d'augmenter le flux d'émigrants vers le Moyen-Orient. Sans ces mesures de restriction drastique de l'immigration aux États-Unis mais aussi en Europe occidentale, on peut se demander si l'État d'Israël aurait vraiment été créé.

Karl Marx a exprimé l'idée, passée à la postérité, selon laquelle les événements historiques se produisent toujours deux fois : une première fois sous la forme d'une tragédie, et la seconde fois en farce. Au début des années 1980, le président américain Ronald Reagan a décidé de permettre aux réfugiés quittant l'URSS d'immigrer aux États-Unis, ce qui correspondait aux souhaits de la grande majorité d'entre eux. Le gouvernement israélien a déployé d'intenses pressions pour leur faire refuser l'entrée aux USA. Face à l'obstination des émigrants à vouloir gagner, coûte que coûte, les pays occidentaux, et non pas le Moyen-Orient, Israël décida d'user d'un stratagème : avec la collaboration, moyennant finance, de la Securitate de Nicolae Ceausescu et du régime communiste hongrois, plus d'un million d'émigrants furent détournés par la ruse et contraints d'arriver dans leur « État national », qu'ils n'avaient pas choisi et où ils ne désiraient pas résider[22].

J'ignore si les parents ou les grands-parents de Simon Schama ont eu ou non l'opportunité de regagner la « terre de leurs ancêtres » au Moyen-

Orient ; comme une grande majorité, ils ont en tout cas choisi, en migrant vers l'ouest, de continuer à vivre dans les tourments de l'« exil ». En revanche, il est certain que Simon Schama a eu à tout moment la possibilité d'émigrer dans l'« antique patrie », mais il a préféré s'y faire représenter par des arbres, ou encore par des juifs dont la route ne croisait ni la Grande-Bretagne ni l'Amérique. Ce faisant, il me rappelle une bonne vieille plaisanterie yiddish : « Qu'est-ce qu'un sioniste ? C'est un juif qui collecte de l'argent auprès d'un deuxième juif afin de pouvoir faire émigrer un troisième juif en "terre d'Israël". » Cette plaisanterie est certainement, de nos jours, bien plus proche de la réalité qu'autrefois ! J'aurai l'occasion d'y revenir à plusieurs reprises dans la suite de ces pages.

En résumé : les juifs n'ont pas connu d'exil forcé de Judée au Ier siècle et, de même, ils ne sont pas « revenus » au XXe siècle en Palestine, et ensuite en Israël, de leur plein gré. Chacun sait que l'historien a pour mission de prophétiser le passé et non pas l'avenir, aussi suis-je conscient des risques auxquels je m'expose. Je me hasarderai, malgré tout, à formuler une hypothèse : le mythe de l'exil et du retour, vivace au XXe siècle du fait de l'existence d'un antisémitisme imprégné de frénésies nationalistes, pourrait se refroidir au XXIe siècle, à condition, bien évidemment, qu'Israël cesse d'user de tous les moyens à sa disposition pour réveiller l'ancienne, ou une nouvelle, judéophobie charriant à sa suite de nouvelles catastrophes.

Nommer la terre des ancêtres

L'objectif que je m'assigne dans ce travail consiste à explorer les modes d'invention de la « terre d'Israël » dans ses métamorphoses en tant qu'espace territorial où s'exerce l'autorité du peuple juif, lui-même invention résultant d'un processus de construction idéologique[23].

Avant d'entreprendre ce parcours théorique dans les profondeurs de cette terre mystérieuse qui a tant fasciné le monde occidental, il me faut attirer l'attention sur le problème de l'appareil conceptuel qui enserre ce lieu. À l'instar d'autres cultures linguistiques nationales, le sionisme fournit son lot de manipulations sémantiques, truffées d'anachronismes,

qui compliquent tout discours critique conséquent.

Cette courte introduction m'est l'occasion d'exposer un exemple problématique central, issu du lexique historique. Le terme « terre d'Israël » qui, comme l'on sait, n'a jamais coïncidé, et ne coïncide toujours pas de nos jours, avec le territoire placé sous la juridiction de l'État d'Israël, est utilisé depuis longtemps pour nommer en hébreu la région située entre le Jourdain et la mer, et même parfois, dans un passé pas très lointain, de vastes territoires à l'est du Jourdain. Ce terme fluctuant a orienté l'imaginaire territorial de la colonisation sioniste depuis ses débuts, il y a un peu plus d'un siècle. Ceux qui ne vivent pas la langue hébraïque peuvent difficilement saisir à sa juste mesure le poids de ce terme dans la conscience israélienne. Des manuels scolaires aux thèses de doctorat, de la belle littérature à l'historiographie érudite, de la poésie et de la chanson populaire à la géographie politique, le terme équivaut à un code rhétorique qui rassemble, en Israël, toutes les branches de la création culturelle, en même temps que toutes les sensibilités politiques[24].

Dans les rayons des librairies et des bibliothèques universitaires, on trouve côte à côte des volumes sur « la terre d'Israël aux temps préhistoriques », « la terre d'Israël au temps du royaume des croisés », « la terre d'Israël aux temps de la conquête arabe », *etc.* Lorsque des livres venus de l'étranger sont présentés en hébreu, le mot « Palestine » est systématiquement remplacé par la formule « terre d'Israël ». Il en va de même pour les écrits des grands du sionisme, Theodor Herzl, Max Nordau, Beer Borochov, et bien d'autres : alors qu'eux-mêmes employaient le terme « Palestine » en usage à l'époque, celui-ci est effacé des traductions en hébreu et toujours converti en « terre d'Israël ». Cette linguistique politique donne lieu à d'amusantes absurdités : ainsi, fréquemment, le lecteur hébreu candide ne comprend pas pourquoi lors de la grande controverse qu'a connue le mouvement sioniste au début du XXe siècle à propos de l'Ouganda comme substitut à la Palestine, les nombreux opposants à ce projet étaient qualifiés de « palestiniens » ou de « palestino-centristes ».

Des historiens pro-sionistes s'emploient même à acclimater la formule dans d'autres langues. Ainsi, Simon Schama, notre vieille connaissance, a

immortalisé, dans un transport d'enthousiasme, l'entreprise de colonisation de la famille Rothschild sous le titre *Deux Rothschild et la terre d'Israël*[25]. Or, il faut avoir en mémoire qu'à l'époque considérée, « Palestine » était employé couramment non seulement dans toutes les langues européennes, mais aussi par tous les personnages de l'épopée juive qui peuplent son livre. L'historien anglo-américain Bernard Lewis, tout aussi célèbre et également fidèle « supporter » de l'entreprise sioniste, a complété la démarche philologique. Dans un article érudit où il s'est efforcé de minimiser tant et mieux l'emploi fréquent, au plan historique, du terme « Palestine », il affirme, avec une assurance toute scientifique, que depuis la Bible « les juifs nomment le pays *Eretz Israël* [la terre d'Israël], et utilisent les noms Israël et Judée pour désigner les deux royaumes issus du partage du pays après la mort du roi Salomon[26] ».

Il n'est donc pas étonnant que les Israéliens juifs soient convaincus que cette dénomination possessive univoque ne laisse planer aucun doute sur l'identité du propriétaire réel du lieu : il est quasiment éternel et son existence date, au moins, du temps de la promesse divine. J'ai eu l'occasion de l'écrire ailleurs, sous une formulation différente : ce ne sont pas tant les porte-parole hébraïques qui pensent à l'aide du mythe de la terre d'Israël, mais c'est la terre d'Israël mythologique qui se pense à travers eux et façonne ainsi l'imaginaire d'un espace national dont on ne mesure pas toujours suffisamment les incidences politiques et morales[27]. Le fait que depuis 1948 le territoire sur lequel l'État d'Israël exerce sa souveraineté ne coïncide pas avec la terre d'Israël a pu contribuer à modeler la mentalité géopolitique et la conscience des frontières, ou plutôt de l'absence de frontières, de la majorité des Israéliens juifs.

Il arrive que l'histoire fasse preuve d'ironie, notamment lorsque l'on touche au domaine de l'invention des traditions, et particulièrement des traditions du langage. Bien peu sont attentifs au fait, ou prêts à reconnaître, que dans les textes bibliques Jérusalem, Hébron, Bethléem et leurs environs ne font pas partie de la terre d'Israël, laquelle se limite à la Samarie, autrement dit à la terre du royaume d'Israël septentrional !

Sachant qu'il n'a jamais existé de monarchie unissant les royaumes de

Judée et d'Israël, aucune dénomination territoriale hébraïque de l'ensemble n'est apparue ; c'est ainsi qu'a été conservée telle quelle, dans tous les récits bibliques, l'appellation de la région du temps des pharaons : « pays de Canaan »[28]. Dieu promet à Abraham, le premier converti : « Je te donnerai, à toi et à tes descendants après toi, le pays où tu séjournes comme étranger, tout le pays de Canaan » (Genèse, 17, 8). Plus tard, sur le même ton, il ordonne à Moïse : « Monte sur cette montagne d'Abarim, sur le mont Nebo, au pays de Moab, vis-à-vis de Jéricho, et regarde le pays de Canaan » (Deutéronome, 32, 49). Ce nom, ainsi popularisé et connu, apparaît dans cinquante-sept versets.

Jérusalem, en revanche, s'est toujours trouvée sur la terre de Judée ; cette dénomination géopolitique, enracinée à partir de la création du petit royaume dynastique de David, est mentionnée en vingt-quatre occasions. Aucun des auteurs de la Bible n'aurait imaginé d'appeler « terre d'Israël » le territoire entourant la ville sainte. Ainsi est-il écrit, par exemple, dans le deuxième livre des Chroniques : « Il renversa les autels, brisa et réduisit en poussière les ascherahs et les images sculptées, et abattit toutes les statues consacrées au soleil dans tout le pays d'Israël. Puis il retourna à Jérusalem » (34, 7). La terre d'Israël abritait beaucoup plus de pécheurs que la Judée, et elle figure dans onze autres versets, à connotation majoritairement péjorative. En fin de compte, la base de la conception spatiale des auteurs de la Bible s'accorde avec d'autres témoignages de l'ère antique : l'appellation « terre d'Israël » n'apparaît dans aucun autre texte ou trace archéologique comme un espace géographique identifié et connu.

Cette généralité vaut également pour la longue période dite « du second temple » dans l'historiographie israélienne : la révolte victorieuse des Hasmonéens, dans les années 167 à 160 avant l'ère chrétienne, et le soulèvement défait des Zélotes des années 66 à 73 ne se sont pas déroulés en « terre d'Israël », selon toutes les sources écrites. On cherchera en vain ce terme dans les livres des Maccabées ou dans les autres récits externes[29]. On perdrait également son temps à tenter de repérer la formule dans les essais philosophiques de Philon d'Alexandrie ou dans les écrits de Flavius Josèphe. Pendant toute la durée d'existence d'un royaume judéen, souverain ou sous tutelle, le territoire sis entre la mer et la rive

orientale du Jourdain n'est jamais désigné par les termes « terre d'Israël » !

Les noms de régions et de pays ont connu, dans le passé, de fréquents changements. Il n'est pas rare que des pays très anciens soient désignés par des noms donnés dans des phases ultérieures de leur histoire, mais cette pratique linguistique ne peut s'appliquer qu'en l'absence d'appellations anciennes bien connues et généralement admises. Chacun sait, par exemple, qu'Hammourabi n'a pas régné sur la terre d'Irak éternelle mais sur Babylone, et que Jules César a conquis la Gaule, et non pas la terre de France. Peu d'Israéliens, en revanche, savent que les rois bibliques David ou Josias ont régné sur des lieux appelés Canaan ou Judée, et que le suicide collectif de Massada n'a pas eu lieu en terre d'Israël.

Ce passé sémantique « trafiqué » ne gêne aucunement les chercheurs israéliens. Ils reproduisent, chaque fois, leur anachronisme langagier sans remords ni hésitations. Yehouda Elitzour, professeur à l'université Bar-Ilan, éminent spécialiste de la Bible et de géographie historique, a en son temps résumé et formulé, avec une rare honnêteté, la position nationale-scientifique : « Selon nos concepts, il faut se garder du simplisme consistant à traiter de façon identique notre rapport à la terre d'Israël et celui d'autres peuples à leur patrie. Israël était Israël avant d'entrer dans le pays. Israël était Israël durant de nombreuses générations suivant son départ en exil, et cette terre, bien que déserte, est demeurée la terre d'Israël. Il n'en n'allait pas ainsi pour les nations du monde. Il n'y a d'Anglais qu'en Angleterre, et il n'y a d'Angleterre que parce que les Anglais y résident. Les Anglais qui ont quitté l'Angleterre, au bout d'une ou deux générations, cesseront d'être Anglais. Et si l'Angleterre se vidait des Anglais, elle cesserait d'être l'Angleterre. Il en va de même pour tous les peuples[30]. »

Tout comme le peuple constitue un *ethnos* éternel et immuable, la terre et son nom sont d'une essence figée. Dans tous les commentaires des textes antiques évoqués ci-dessus, qu'il s'agisse de livres de la Bible ou de récits de l'époque du second temple, la terre d'Israël est présentée comme un territoire bien délimité, stable, et reconnu de génération en génération, tout au long de l'histoire. Voici quelques exemples destinés à concrétiser cet énoncé.

Dans la nouvelle traduction en hébreu du premier livre des Maccabées, publiée en 2004 dans une édition de qualité, la « terre d'Israël » figure cent cinquante-six fois dans l'introduction moderne et les notes, alors même que les Hasmonéens ignoraient totalement qu'ils dirigeaient une révolte dans un territoire de ce nom. Un historien de l'université hébraïque de Jérusalem est allé encore au-delà en publiant un ouvrage scientifique intitulé *La Terre d'Israël comme concept politique dans la littérature hasmonéenne*, alors même que ledit « concept » n'existe pas dans la période considérée. Le mythe géonational était encore si brûlant dans un passé récent que les éditeurs des écrits de Flavius Josèphe ont pris sur eux d'y greffer la « terre d'Israël » au moment de la traduction[31].

En vérité, la « terre d'Israël », qui est une des multiples appellations du lieu (sachant que d'autres noms comme « terre sainte », « pays de Canaan », « pays de Sion » ou encore « pays du Cerf » sont tout autant admis dans la tradition juive), est à l'origine une invention chrétienne et rabbinique, autrement dit une invention théologique tardive, et absolument pas politique. On peut, avec prudence, supposer que cette appellation est apparue pour la première fois dans le Nouveau Testament, dans l'Évangile selon saint Matthieu. Sous réserve de voir confirmée la présomption selon laquelle cet écrit chrétien daterait bien de la fin du Ier siècle, il revêtirait, effectivement, une valeur pionnière. Il y est écrit : « Hérode étant mort, voici qu'un ange du Seigneur apparut en songe à Joseph en Égypte, et lui dit : “Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et va dans la terre d'Israël, car ceux qui en voulaient à la vie de l'enfant sont morts.” Et lui, s'étant levé, prit l'enfant et sa mère, et il vint dans la terre d'Israël » (2, 19-21).

Cette seule et unique référence qui définit la région autour de Jérusalem comme « terre d'Israël » constitue une exception dans la mesure où la plupart des livres du Nouveau Testament privilégient le terme « pays de Judée[32] ». L'apparition de ce terme nouveau peut être due au fait que les premiers chrétiens se définissaient comme « fils d'Israël » et non pas comme juifs, mais il ne faut pas non plus exclure que les mots « terre d'Israël » aient été introduits bien plus tard dans le texte antique.

La « terre d'Israël » a également pris racine parmi les juifs à la suite de

la destruction du temple, lorsque le monothéisme juif, après l'échec de ses trois révoltes contre le paganisme, connut des signes de régression dans l'espace méditerranéen. On ne trouve une première référence, encore hésitante, à la « terre d'Israël » dans les écrits de la Mishna et du Talmud qu'après que le pays de Judée est devenu la Palestine sur ordre des Romains, au IIe siècle, et qu'une part importante de ses habitants a commencé à se convertir au christianisme. Il est aussi possible que cette dénomination soit apparue par crainte profonde de la montée en puissance du centre babylonien vers lequel les lettrés de Judée tendaient à affluer.

Toutefois, comme indiqué précédemment, la terre d'Israël chrétienne ou rabbinique revêt un sens différent de celui qui lui a été donné à l'ère des nations. Dans l'Antiquité et au Moyen Âge, les termes « peuple juif », « peuple élu », « peuple chrétien » ou « peuple de Dieu » ont une signification totalement différente de celle qui est conférée aujourd'hui à la notion moderne de peuple ; et il en va de même pour la « terre promise » dans la Bible, ou encore pour la « terre sainte » des traditions juives et chrétiennes qui ne ressemblent en rien à la « patrie » sioniste. La terre promise divine englobait près de la moitié du Moyen-Orient, de l'Euphrate jusqu'au Nil. Les frontières religieuses, plus resserrées, de la terre d'Israël talmudique ont toujours délimité des territoires sacrés discontinus et étroits, comprenant divers degrés de sainteté que la longue méditation juive, dans toutes ses ramifications, n'a jamais pensés comme des lignes de séparation politiques.

La « terre d'Israël » théologique n'a définitivement pris forme qu'au début du XXe siècle, après des années passées au purgatoire protestant qui l'ont polie jusqu'à en faire un concept géopolitique resplendissant. La colonisation sioniste a extrait de la tradition rabbinique cette appellation, et en a fait dans la nouvelle langue des colons le nom exclusif permettant d'en revendiquer la propriété, et ce, entre autres, pour effacer la « Palestine », dont on a vu qu'elle avait été admise, non seulement dans toute l'Europe, mais aussi parmi tous les dirigeants sionistes de la première génération[33].

La réussite de cette ingénierie linguistique a contribué à la construction

d'une mémoire ethnocentriste, et elle s'est poursuivie plus tard avec la transposition de noms sur des parties du pays, des quartiers, des rues, des vallées, des cours d'eau. Ceci a bien évidemment rendu possible l'étonnante enjambée par-dessus le long temps non juif du lieu[34]. La désignation d'un territoire par un nom de propriété qui n'inclut pas la grande majorité de sa population a facilité et accéléré la tendance à considérer cette dernière comme un ensemble de sous-locataires, ou bien de résidents temporaires sur un sol qui ne leur appartient pas. Le recours à la « terre d'Israël » a contribué à forger l'image populaire d'un pays vide, d'une « terre sans peuple », destinée depuis toujours à un « peuple sans terre ». Le décryptage de cette image mystifiante centrale, dont l'origine se situe en réalité chez les chrétiens évangélistes, nous permettra de mieux comprendre d'une part la survenue de l'exode-expulsion lors de la guerre de 1948, et d'autre part le renouvellement de l'entreprise de colonisation après la guerre de 1967.

*

Dans le présent essai, l'essentiel du débat tendra à démonter le principe du « droit historique » ainsi que les récits nationaux qui l'accompagnent et qui visent à conférer une légitimité morale à la prise de possession de l'espace. Ce volume constitue ainsi une démarche critique à l'encontre de l'historiographie institutionnelle, et par là même il se préoccupe des caractéristiques de l'importante révolution paradigmatique opérée par le sionisme sur le judaïsme en voie d'épuisement. La fronde nationale juive contre la foi juive s'est d'emblée accompagnée d'une instrumentalisation croissante des mots de cette dernière, de ses valeurs, de ses symboles, de ses fêtes et de son culte. Le sionisme laïc, dès le début de son entreprise de colonisation, a eu besoin d'un costume d'apparat religieux pour préserver et renforcer les lignes de démarcation de l'*ethnos*, mais aussi pour identifier l'emplacement et les frontières de la « terre des ancêtres ». Avec l'élargissement territorial et la disparition de l'idée socialiste nationale, ce costume d'apparat est devenu d'autant plus nécessaire et vital, renforçant considérablement, vers la fin du XXe siècle, le statut des

courants ethno-religieux, tant dans le champ public que dans ceux du pouvoir et de l'appareil militaire.

Ce processus tardif ne doit pas nous induire en erreur : la nationalisation de Dieu (plutôt que sa mort) a ôté le voile sacré de la terre, transformée en sable sur lequel la nouvelle nation s'est mise à piétiner et à vouloir bâtir des châteaux. Le judaïsme voit la fin de l'exil métaphysique essentiellement dans le salut messianique entretenant, certes, un lien spirituel avec le lieu, mais sans y jeter un dévolu à caractère national, tandis que, pour le sionisme, la fin de l'exil imaginaire s'incarne dans la rédemption virile de la terre, et dans la création d'une patrie terrestre moderne qui, du fait de son mythe fondateur, se trouve encore sans frontières définies et fixes, avec tous les dangers dont cette situation est porteuse.

1

Fabriquer des patries

Impératif biologique et propriété nationale

> Qu'est-ce qu'un pays ? Tout simplement un morceau de terre entouré de tous côtés par des frontières artificielles en général. Les Anglais meurent pour l'Angleterre, les Américains meurent pour l'Amérique, les Allemands pour l'Allemagne, et les Russes pour la Russie. Il y a maintenant cinquante ou soixante pays engagés dans cette guerre. Ces pays ne valent sûrement pas tous la peine qu'on meure pour eux.
>
> Joseph Heller, *Catch 22*, 1962.

> Il faut […] que les frontières extérieures soient imaginées en permanence comme la projection et la protection d'une personnalité collective intérieure, que chacun porte en soi et qui lui permet d'habiter le temps et l'espace de l'État comme un lieu où l'on a toujours été, où l'on sera toujours « chez soi ».
>
> Étienne Balibar, « La forme nation : histoire et idéologie », 1988.

La problématique de la construction de la patrie moderne a occupé une place plutôt marginale dans les débats théoriques menés sur la nation et la nationalité, à la fin du XXe siècle et au début du XXIe. L'espace territorial, autrement dit le « hardware » où se concrétise la souveraineté de la nation, n'a pas bénéficié de la part des chercheurs d'une attention égale à celle accordée aux relations entre culture et souveraineté politique, ou au rôle des mythes historiques dans le façonnement du corps national. Pourtant, de même que le projet de création de la nation, pour se réaliser, aura

besoin d'un appareil d'État et d'un passé historique réinventé, il lui faudra également un territoire géophysique imaginaire, pour lui servir de point d'appui et d'objet de quête permanente.

Est-ce pour cet espace qu'Horace a dit, en son temps, qu'« il est doux, il est beau de mourir[1] » ? Cette citation célèbre a été reprise en de multiples langues et sous diverses formes par les hérauts de la nation, au cours des deux cents dernières années, mais sans toutefois lui donner la même signification que le célèbre poète romain du Ier siècle avant J.-C.

De nombreuses expressions utilisées de nos jours ont été pillées dans les langues anciennes, aussi est-il malaisé de différencier les contenus mentaux du passé et les sensibilités du présent. Le risque de l'anachronisme plane sur toute conceptualisation qui ne s'accompagnerait pas d'une démarche historiographique rigoureuse. Le concept de « patrie » existe probablement dans toutes les langues, sans pour autant être porteur de significations identiques.

Dans les dialectes du grec ancien, on trouve la *patrida* (πατρίδα) et, un peu plus tard, la *patris* (πατρίς), qui se sont infiltrées dans le latin antique sous la forme de *patria*. Le terme trouve, évidemment, son origine dans le substantif *pater* (père). Cette terminologie « paternelle » marquera de son empreinte plusieurs langues européennes modernes : la *patria* italienne, espagnole et portugaise, la *patrie* française, et quelques autres versions issues de la langue romaine. La filiation paternelle du latin se retrouve en anglais (*fatherland*), en allemand (*Vaterland*), en néerlandais (*Vaderland*). Parallèlement, des synonymes préfèrent la filiation maternelle (*motherland* en anglais) ou encore l'identification de la patrie en référence à la maison ou au foyer : *homeland* en anglais, *Heimat* en allemand (qui a donné *Heimland* en yiddish). En arabe, en revanche, la patrie, *Watan* (وطن), révèle une proximité étymologique avec la notion de « patrimoine ».

Les savants sionistes inventeurs de l'hébreu moderne, dont le russe (et/ou le yiddish) était majoritairement la langue maternelle et le véhicule culturel, ont emprunté à la Bible le mot *molédet*, très vraisemblablement inspiré du russe *rodina* (Родина) dont la signification renvoie au lieu de naissance ou à la région d'origine de la famille. La *rodina* ressemble, dans

une large mesure, à la *Heimat* allemande, et l'écho de nostalgie romantique (et peut-être aussi sexuelle) dont elle est porteuse s'accordait probablement avec le désir sioniste d'une patrie mythologique[2].

Quoi qu'il en soit, le terme « patrie » a connu bien des tribulations et des avatars, depuis l'Antiquité du bassin méditerranéen, en passant par le Moyen Âge européen, jusqu'au seuil de l'ère moderne : des significations différentes lui ont été accolées qui, en général, ne recouvrent pas la teneur dont il est chargé depuis l'avènement de la nationalité. Avant d'aborder le cœur du sujet, il importe toutefois de mettre en évidence quelques idées préconçues, assez répandues, concernant la relation des hommes avec les espaces territoriaux sur lesquels ils vivent.

Le pays, espace vital naturel ?

En 1966, un ethnologue à la notoriété établie, Robert Ardrey, posa une petite bombe sociobiologique qui suscita quelques remous étonnants parmi ses lecteurs. Son livre *L'Impératif territorial. Le territoire, enquête personnelle sur les origines animales de la propriété et les nations*[3] voulait lancer un défi à toute notre manière de penser les territoires, les frontières et l'espace vital. À tous ceux qui, jusqu'alors, s'étaient représenté la défense du foyer, du village ou de la patrie comme le produit d'intérêts conscients et d'une évolution culturelle inscrite dans l'histoire, Ardrey s'employait à démontrer qu'un espace et l'idée de frontières s'impriment profondément dans des processus évolutionnistes-biologiques. Une pulsion naturelle inscrite chez l'homme le pousse à se constituer un territoire qu'il protégera coûte que coûte. Cette pulsion est un instinct héréditaire qui dicte à toutes les créatures vivantes comment agir dans des circonstances données.

Au terme de longues périodes d'observation de divers êtres vivants, Ardrey est parvenu à la conclusion que les espèces animales, sinon toutes, du moins un très grand nombre, adoptent un mode d'existence « territorial ». Le territorialisme est un instinct présent dès la naissance chez des espèces absolument différentes, et qui se développe sous l'empire de choix naturels et de mutations insensibles. Selon Ardrey, un

travail de recherche empirique rigoureux révèle que les animaux territoriaux attaquent férocement ceux qui transgressent leur frontière et envahissent leur espace vital, surtout s'il s'agit de femelles de leur espèce. Ainsi, sur un territoire donné, les luttes entre mâles, autrefois perçues par les chercheurs comme des rivalités pour s'approprier les femelles, sont en fait de durs affrontements pour la domination de biens. Et, de façon beaucoup plus surprenante, la domination d'un territoire insuffle à ses propriétaires une énergie dont paraissent dépourvus les étrangers qui s'apprêtent à l'envahir. On trouve donc, chez la plupart des espèces, « une sorte de connaissance de droits territoriaux » qui conditionne et guide tous les rapports de force entre elles.

Pourquoi les êtres vivants ont-ils besoin d'un territoire ? s'interroge Ardrey. Deux raisons majeures émergent de tout un ensemble : 1°) une zone est choisie afin d'assurer la subsistance matérielle de l'être vivant, donc en fonction de la nourriture et des ressources en eau qu'elle offre ; 2°) le territoire sert de champ clos pour se défendre et se réfugier face aux ennemis carnassiers. Ces besoins primitifs d'espace se sont coulés dans une longue évolution, jusqu'à devenir partie prenante de la transmission génétique des « territorialistes ». Cet héritage naturel crée une conscience des frontières, et, de plus, constitue le socle à partir duquel se forment les bandes ou les troupeaux. La nécessité de protéger l'espace vital incite le collectif des êtres vivants à se socialiser ; ce groupe uni entre ensuite en conflit avec d'autres bandes de la même espèce.

Si Ardrey s'était contenté de décrire simplement le comportement des êtres vivants, malgré son impressionnant talent rhétorique et son style imagé, son œuvre serait restée cantonnée à un sujet de polémique entre spécialistes ethnologues, et elle n'aurait pas recueilli un tel écho[4]. Cependant, sa visée théorique et ses conclusions étaient beaucoup plus ambitieuses : par-delà quelques affirmations empiriques dans le domaine de la zoologie, il a cherché à comprendre les « règles du jeu » du comportement humain dans la chaîne des générations. La mise en évidence de la dimension territoriale dans le monde vivant a, selon lui, permis de comprendre le phénomène des nations et de leurs conflits tout au long de l'histoire, ce qui l'amène à formuler une hypothèse péremptoire : « Si nous

dépendons de notre enclos, de notre sol ou de la souveraineté de notre pays, nous obéissons à des tendances non moins innées, non moins indéracinables que celles des animaux inférieurs. Lorsque votre chien aboie en voyant passer un étranger devant votre clôture, en quoi son mobile diffère-t-il de celui qui vous a incité à la construire[5] ? »

Les aspirations territoriales des humains font écho à un impératif biologique ancestral qui conditionne fondamentalement les comportements ; et Ardrey de surenchérir : « l'homme est plus attaché au sol qu'il foule qu'à la femme dont il partage le lit ». La preuve élémentaire d'une telle affirmation pourrait se résumer par la question : « Combien d'hommes avez-vous connus au cours de votre vie qui soient morts pour leur patrie, et combien pour une femme[6] ? »

Cette dernière déclaration porte la marque de la génération à laquelle appartient Robert Ardrey. En tant qu'Américain né en 1908, il a connu, dans sa jeunesse, des victimes de la Première Guerre mondiale et, parvenu à l'âge adulte, il a eu l'occasion de côtoyer beaucoup de celles de la Seconde Guerre mondiale ; il a même encore eu le temps, durant sa vie, de connaître les guerres de Corée et du Vietnam. Son livre, écrit alors que débutait ce dernier conflit, a absorbé une part non négligeable du climat international des années 1960. Le processus de décolonisation ouvert au lendemain de la Seconde Guerre mondiale a, durant deux décennies, fait apparaître plus de territoires nationaux qu'il n'en avait existé dans les cent ans précédant cette période. Certes, la fin de la Première Guerre mondiale a vu l'apparition d'une série de nouvelles nations, mais le processus a atteint son apogée avec l'avènement des États du tiers-monde. Les guerres de libération nationale – Indochine, Algérie, Kenya, *etc.* – ont dessiné un monde de la lutte de tous contre tous, ayant pour objectif l'obtention de territoires bien définis et indépendants. Le glissement de l'idée de nation au-delà du périmètre de l'Occident a recouvert le globe terrestre d'une profusion de couleurs, et l'a paré d'environ deux cents drapeaux nationaux bariolés.

La sociobiologie, dans sa représentation des sciences, a tendance à placer l'histoire la tête en bas. Le sociobiologiste, comme beaucoup d'autres chercheurs en sciences sociales, façonne, en fin de compte, sa

terminologie à partir de représentations des processus sociaux et politiques dont il a été le témoin au cours de sa vie. Cependant, le plus souvent, il n'est pas conscient qu'en histoire, l'après explique beaucoup plus l'avant que le contraire. Le chercheur en sciences naturelles « emprunte » la plupart de ses termes au présent social, puis il les travaille et clarifie, par leur intermédiaire, l'image du monde vivant qu'il observe. Si c'est un sociobiologiste, au stade suivant, il tente à nouveau d'expliquer la société humaine à l'aide des mêmes vocables et images puisés initialement, en général de façon inconsciente, dans sa représentation du processus historique.

Ainsi, par exemple, les guerres nationales menées pour des territoires dans les années 1940, et les durs combats pour l'obtention d'une patrie de la fin des années 1940 jusqu'au années 1960, sont-ils vus par le sociobiologiste zélé comme des processus évolutionnistes inhérents, de façon quasiment génétique, à toutes les espèces vivantes.

Ce déterminisme biologique n'est pas sans rappeler, par-delà les différences, le non moins fameux déterminisme géographique développé par les savants allemands Friedrich Ratzel, puis Karl Haushofer, et d'autres par la suite. Le terme de « géopolitique » n'a certes pas été forgé par Ratzel, mais celui-ci est considéré comme l'un des pionniers de ce champ d'investigation ; il fut effectivement l'un des premiers à incorporer étroitement, et de façon très élaborée, des éléments de biologie dans la géographie politique. Bien que rejetant les théories racistes primaires, il estimait que les peuples arriérés doivent s'en remettre aux peuples des civilisations plus avancées dont le contact leur permettra d'accéder, à leur tour, à la maturité culturelle et spirituelle. Ancien étudiant en zoologie et fervent adepte des théories darwiniennes, Ratzel conçoit la nation comme un corps organique qui, pour les besoins de son développement, est amené à modifier constamment les limites de son territoire. Comme tout corps vivant qui connaît la croissance et l'extension de son épiderme, la patrie s'étend et est appelée à élargir ses frontières (ou bien à régresser, voire à cesser d'exister). « La nation ne demeure pas inerte, pendant des générations, sur une même portion de sol », déclare Ratzel. « Il lui faut s'élargir pour se renforcer et croître[7]. » Bien que subordonnant l'expansion

de la nation à son action culturelle et non pas à la force, Ratzel fait figure de pionnier dans l'expression du concept de *Lebensraum*.

Karl Haushofer accomplit un pas supplémentaire dans la consolidation de la théorie des espaces vitaux nationaux. La géopolitique devint, nullement par hasard, un champ de recherche très prisé dans l'Allemagne territorialement frustrée de l'entre-deux-guerres. Cette discipline scientifique, qui avait d'abord fait des adeptes dans les pays scandinaves puis en Grande-Bretagne et aux États-Unis, s'est employée à expliquer les rapports de force internationaux à l'aide de lois immuables reposant sur les évolutions de la nature. La soif d'espace a pris une place centrale croissante dans les fondements théoriques censés fournir une explication générale à la tension nerveuse régnant entre les États-nations au XXe siècle.

Selon cette logique géopolitique, toute nation dont le poids démographique se renforce a besoin d'un espace vital croissant, autrement dit d'un agrandissement du champ d'origine de sa patrie. Ainsi, par exemple, le rapport entre le taux de population et les territoires dont elle dispose s'avérant très défavorable comparé aux pays qui l'entourent, l'Allemagne a un droit d'expansion naturel et historique à leurs dépens. Cette expansion a vocation à intervenir dans des régions où l'économie est plus arriérée, et qui, jadis, ont été peuplées, et le sont parfois encore, par des Allemands « ethniques »[8].

Le retard pris par l'Allemagne dans la course aux colonies engagée depuis la fin du XIXe siècle a aussi constitué un arrière-plan politique propice à la floraison de théories sur l'« espace vital », et à leur popularisation. L'Allemagne, qui se sentait frustrée dans le partage du butin territorial des puissances impérialistes, et plus encore brimée par les conditions de la paix qui lui avaient été imposées au terme de la Première Guerre mondiale, s'estimait, selon ces thèses, en droit de se renforcer, au plan territorial, au nom des lois de la nature qui ont toujours régenté, tout au long de l'histoire, les rapports entre les peuples. Cette orientation de pensée a été initialement partagée avec engouement par bien des géographes autres qu'allemands.

Toutefois, lorsque les lois de la nature se fondent entièrement sur l'origine et le sol, la connexion entre géopolitique et ethnocentrisme se fait

explosive ; et l'explosion se produisit, effectivement, quelques années plus tard. Haushofer et bien d'autres n'ont pas directement influé sur Hitler et son régime, mais ils l'ont indirectement servi. Ils ont fourni au *Führer* et à son insatiable appétit de conquêtes une légitimation idéologique composite, jusqu'à ce que sa défaite militaire fasse perdre à leurs théories leur poids « scientifique »[9].

Les thèses d'Ardrey, populaires dans les années 1960, tombèrent également assez vite dans l'oubli. Les explications sociobiologiques eurent beau bénéficier çà et là d'un bain de jouvence, leur application dans la formation des patries n'a cessé de décliner. Quel qu'ait été l'aspect attractif des analyses d'Ardrey, le monde de l'éthologie a, en fin de compte, pris ses distances avec le déterminisme rigide de ses théories, ainsi qu'avec les conceptions semblables ou voisines de certains de ses confrères, s'agissant de la « psychologie territoriale »[10].

Tout d'abord, il s'est avéré que les primates développés les plus proches de l'homme, chimpanzés, gorilles, et même certains babouins, ne sont aucunement des « territorialistes ». Dans le rapport à leur environnement, les animaux ont des modes de comportement beaucoup plus variés que ce qui ressort des descriptions données par Ardrey. On trouvera même chez les oiseaux, peut-être le genre animal le plus territorial, des comportements induits davantage par un environnement évolutif que par des pulsions innées. Des expériences pratiquées lors de changements des conditions d'existence de différents êtres vivants ont démontré qu'un comportement agressif vis-à-vis de l'environnement physique est susceptible de revêtir de nouvelles expressions lorsque le cadre géobiologique est lui-même modifié[11].

Un anthropologue doté d'un plus ample savoir historique ne pourrait pas non plus faire abstraction du fait que le genre humain, qui a commencé son chemin sur le continent africain, a connu croissance et prospérité démographique précisément pour ne pas s'être attaché à un sol déterminé, mais, au contraire, pour avoir migré et être parti à la conquête du monde, sur ses jambes légères et agiles. Le globe terrestre a été peuplé progressivement par des tribus nomades, vivant de la cueillette et de la chasse, et qui, dans leur quête de nourriture, ont sans cesse continué

d'avancer afin de trouver de nouveaux terrains de subsistance ou des côtes regorgeant de poissons. Ce n'est que lorsque la nature a pu remédier à ses carences de base que l'homme s'est fixé dans une région précise pour en faire sa résidence.

Cependant, si, beaucoup plus tard, l'homme s'est attaché de façon pérenne à un sol, cela provenait non pas de son attirance biologique pour un territoire fixe, mais des débuts du développement de l'agriculture. La transition du nomadisme à la sédentarisation, amorcée pour une bonne part autour des alluvions charriées par les cours d'eau (qui ont fertilisé la terre sans qu'il y ait eu alors besoin d'un savoir-faire humain), a fait de cette dernière un mode de vie en plein développement. Le sol a constitué l'assise sur laquelle ont pris essor des civilisations territoriales, couronnées par de grands empires. Ces royaumes antiques, à l'exemple de la Mésopotamie, de l'Égypte ou de la Chine, n'ont pas donné lieu au développement d'une conscience collective territoriale, commune à tous les sujets cultivant la terre. Les frontières de ces empires géants, en effet, ne pouvaient pas s'imprimer dans les consciences comme des lignes définissant l'espace de vie des paysans ou des esclaves. Si l'on peut aisément supposer que, dans toutes les civilisations agraires, les producteurs de nourriture conféraient à la terre une grande valeur et s'y sentaient mentalement liés, il est peu probable, en revanche, qu'ils aient entretenu une quelconque relation avec les territoires des vastes royaumes.

Il importe également de garder présente à l'esprit l'idée que dans les sociétés traditionnelles anciennes, nomades ou agraires, la terre était souvent perçue comme une déesse génitrice de tout ce qui y vit et s'y produit[12]. La sacralisation de la parcelle de terrain sur laquelle la tribu ou le village s'était installé était une coutume répandue et adoptée par de nombreuses communautés sur différents continents, mais elle ne saurait aucunement être assimilée au patriotisme moderne. Le sol a presque toujours été considéré comme un patrimoine divin, et non comme le bien des humains. Les hommes des temps anciens se voyaient comme des cultivateurs, employés ou fermiers, utilisateurs temporaires de la terre, et non pas comme ses propriétaires. Les dieux (ou Dieu, après l'apparition

du monothéisme) attribuaient le sol aux fidèles, par l'intermédiaire du clergé, et le reprenaient, lorsqu'ils le jugeaient bon, en cas de désobéissance aux lois du culte.

Lieu de naissance ou communauté citoyenne ?

Si Ardrey situe dans le monde du vivant l'origine de l'émergence des territoires nationaux, les historiens, en revanche, ont relié la naissance de la patrie, telle que nous la connaissons aujourd'hui, à l'apparition du terme lui-même dans les textes anciens. Les chercheurs, scrutant le passé, ont eu tendance à traiter des nations comme si elles existaient depuis que les collectivités humaines ont commencé à s'organiser et, de même, la patrie universelle et éternelle trouve sa place dans bon nombre d'ouvrages historiques, spécialisés ou destinés au grand public.

À la différence de l'anthropologue, l'historien a pour matière première le document écrit ; pour lui, la reconstitution du passé commence et se fonde toujours sur des « sources de première main ». Bien évidemment, il importe à l'historien de savoir qui a produit l'écrit, et dans quelles circonstances ; et l'on sait qu'un bon historien doit avant tout être un philologue prudent. Toutefois, on ne rencontre pas très fréquemment des chercheurs qui soient pleinement conscients, et n'oublient pas un seul instant, que tout ce qui nous est transmis par les générations passées, sauf les reliquats matériels, provient d'élites cultivées très restreintes, représentant une fraction infime dans toutes les sociétés pré-modernes.

Ces témoignages sont certes importants et, sans eux, la connaissance de l'histoire serait extrêmement limitée. Cependant, toute hypothèse, toute affirmation et toute conclusion sur les mondes du passé qui ne prendraient pas en compte la part de subjectivité et l'étroitesse du regard intellectuel des témoignages écrits (littéraires, juridiques ou autres) n'auraient qu'une valeur très relative. L'historien, pleinement conscient des techniques de reconstitution des récits, doit reconnaître qu'il ne pourra jamais décrypter ce qu'ont réellement ressenti et pensé les travailleurs de la terre, cette majorité silencieuse des sociétés ancestrales qui n'a pas laissé derrière elle de traces écrites. On trouvera, en effet, un dialecte

différent dans quasiment chaque tribu, chaque village ou chaque vallée. Les membres des tribus ou les paysans, disposant d'un faible réseau de communication et ne sachant ni lire ni écrire, n'avaient pas besoin d'un lexique développé pour travailler, engendrer, ni même pour prier. La communication dans les sociétés agraires reposait pour beaucoup sur la relation immédiate, le geste et la parole, et non pas sur les concepts abstraits que quelques érudits ont formulés dans ces fameuses sources écrites dont une partie est parvenue jusqu'à nous.

Les écrivains de cour, les philosophes et les prêtres, en symbiose culturelle et sociale avec l'aristocratie foncière, les couches urbaines riches et la noblesse d'épée, ont laissé derrière eux un savoir trop souvent considéré par les historiens comme une banque accessible, dépositaire d'une information exhaustive sur les appareils de conceptualisation et les pratiques de toutes les couches de la société. De là provient l'usage courant et prêtant à confusion de termes comme « race », « ethnie », « peuple », « nation », « migrations de peuples », « peuples en exil », « royaumes nationaux », qui sont appliqués, par approximation et manque de discernement, aux sociétés pré-modernes.

Le problème provient de ce que tout récit historique est pris dans un tourbillon de traces écrites. Le chercheur avisé sait toutefois qu'il lui faut se mouvoir entre elles avec vigilance et scrupules, comme s'il avait à faire passer un fil dans le chas d'une aiguille. Il doit avancer sans illusion, en ayant pleinement conscience que son écriture va habiller des produits historiques issus de l'esprit d'une élite étroite. Autrement dit, il ne fait qu'effleurer le sommet d'un iceberg humain qui a fondu et n'est plus, et qui ne pourra jamais être restitué dans son intégralité. Les sources originelles constituent une sorte de faisceau de projecteur qui éclaire par intermittence des pans restreints, tandis qu'il en laisse d'autres dans une profonde obscurité.

Cette partie de chapitre va donc s'embarquer pour une rapide croisière entre quelques écrits méditerranéens anciens, avant de s'attarder sur une série de textes européens marquants et bien connus. Ce passage en revue sera, malheureusement, européocentriste à l'excès, mais l'étroitesse de la vision proviendra beaucoup moins d'une posture idéologique que des

limites de l'auteur.

Ainsi, par exemple, le mot « patrie » se rencontre déjà dans des œuvres très anciennes de la civilisation méditerranéenne. Lorsque Homère évoque dans l'*Iliade* le pays de naissance d'un personnage, il recourt fréquemment au terme *patrida* (πατρίδα). Le même terme est utilisé par les combattants pour exprimer leur nostalgie du lieu dont des expéditions ou des combats les tiennent éloignés. Dans la patrie bien-aimée se trouvent toujours l'épouse, les enfants, les parents et l'ensemble de la famille. C'est le foyer idéalisé où reviennent les héros de la mythologie sur qui pèse la lassitude, par-delà leur bravoure et leur endurance magnifiques ; la patrie est toujours aussi le lieu sacré où reposent les aïeux[13].

Quelque trois cents ans plus tard, dans *Les Perses*, la plus ancienne tragédie conservée jusqu'à nos jours, Eschyle, décrivant avec éclat la bataille de Salamine qui oppose (en 480 avant J.-C.) la coalition grecque aux armées perses, place dans la bouche de ses héros la clameur suivante : « Ô enfants des Hellènes, allez ! Délivrez la patrie, vos enfants, vos femmes, les demeures des dieux de vos pères et les tombeaux de vos aïeux ! Maintenant, c'est le suprême combat[14] ! » Les débris des armées perses conquérantes regagnent eux aussi la *patrida* pour retrouver leurs familles et pleurer sur l'amère défaite. Mais, attention ! Ni la Grèce, ni la Perse ne sont la patrie des guerriers : leur patrie, c'est leur foyer, leur cité et leur lieu d'origine. La patrie, c'est le petit territoire où l'on est né, et que connaissent physiquement et sans intermédiaire les fils, les descendants et les proches voisins.

La patrie joue également, dans des drames plus tardifs, un rôle important comme lieu plus précieux que l'or et qui, à aucun prix, ne doit être abandonné : elle apparaît ainsi dans *Antigone* de Sophocle, dans *Médée* d'Euripide et dans d'autres créations du vᵉ siècle avant J.-C. Le fait d'être arraché à la patrie est toujours perçu comme une expulsion du foyer chaleureux et protecteur, comme un grand malheur et, très souvent, comme un exil plus éprouvant que la mort. La patrie est un lieu connu et sûr et, en dehors d'elle, tout est étranger et menaçant[15].

Plus tard, lorsque les guerriers de Syracuse affrontent Athènes en un dur combat, Thucydide rapporte qu'ils ont lutté pour défendre leur patrie,

alors que leurs adversaires athéniens s'étaient engagés dans la bataille afin de dominer un pays étranger[16]. La patrie figure à maintes reprises dans l'*Histoire dela guerre du Péloponnèse*, mais, cela mérite d'être à nouveau souligné, elle n'a jamais été considérée comme le pays de tous les Hellènes. Nonobstant le désir acharné des hérauts de la nation grecque de l'ère moderne, la *patrida* n'apparaît pas, dans la littérature de l'Antiquité, comme la terre de la Grèce ; et, en vérité, elle ne pouvait pas être perçue comme telle. Le libellé « patrie », chez l'historien de l'Antiquité, s'applique exclusivement à la cité-État singulière : la *polis* (πολις) d'élection. C'est pourquoi, lorsque Thucydide retranscrit l'impressionnant discours de Périclès, Athènes y apparaît comme sujet sublime, digne d'admiration et de révérence[17].

Une forme tout à fait particulière et captivante de politisation de l'espace territorial s'exprime dans les attitudes grecques vis-à-vis de la patrie. Ce terme, et les charges émotionnelles qu'il suscite, ne se réfèrent pas seulement à un site géographique en tant que tel, mais visent et s'appliquent souvent aussi à un cadre politique précis. Le territoire connaît une politisation et, réciproquement, la politique hellène a toujours revêtu une dimension territoriale. Platon, avec son extraordinaire acuité logique, peut nous aider à mieux décrypter cette problématique.

Le philosophe athénien, tout comme Thucydide, identifie complètement la patrie à la *polis* singulière, et non pas à la Grèce dans sa totalité. La cité-État souveraine, avec ses institutions et son système de lois, constitue la *patrida* authentique. Le philosophe se réfère constamment à la patrie, non pas comme à un lieu de naissance, ni comme à un territoire physique peuplé de paysages suscitant des nostalgies, mais, essentiellement, comme à une entité politique qui englobe l'ensemble des citoyens. C'est ainsi que dans *Criton*, il fait prononcer par Socrate les paroles de remontrance suivantes, adressées à son interlocuteur :

> Serais-tu sage au point de ne pas te rendre compte que, en comparaison d'une mère comme d'un père ainsi que du reste entier de tous tes aïeux, la patrie est chose plus auguste, de plus haute classe, tant auprès des Dieux que des hommes raisonnables ? Qu'elle doit être pieusement honorée et que, plus qu'à l'égard d'un père, il faut, quand la patrie se fâche contre vous, lui céder, lui donner des marques de soumission ? Qu'on doit, ou bien la convaincre, ou

> bien alors faire ce qu'elle aura ordonné et subir, sans tergiverser, tel traitement […] que ce soit d'aller à la guerre pour y trouver blessures ou mort ? Oui, tout cela on doit le faire […] : ne pas céder le terrain, ne pas reculer non plus, pas davantage lâcher son rang, mais, à la guerre comme au tribunal, comme partout, faire ce qu'aura ordonné la Cité, la patrie ; sinon la convaincre de la nature véritable du droit ! N'est-ce pas une impiété de faire violence ou à son père, ou à sa mère : serait-elle moindre quand c'est la patrie qui en est la victime[18] ?

Là encore, comme en d'autres occurrences, la « patrie » platonicienne est une cité, en qui s'incarne la valeur suprême, et à qui sont subordonnées toutes les autres valeurs. Sa spécificité et sa puissance morale lui sont conférées par sa situation de lieu de pouvoir autonome, propriété de citoyens souverains. L'intérêt profond des membres de ce corps politique les oblige à défendre leur patrie qui est, en fait, leur communauté. De là provient le besoin de la sacraliser, de l'intégrer dans les cultes religieux et de lui rendre hommage dans des cérémonies. L'exigence patriotique exprimée sans réserve par Platon couvre la cité-patrie, placée au-dessus de l'ensemble des privilèges personnels qu'elle subordonne à ses nécessités et à ses valeurs collectives.

Le dialogue athénien sur la patrie n'est pas sans rappeler, sous plusieurs aspects, le rapport entretenu à son sujet dans le monde d'aujourd'hui. La loyauté, le dévouement, l'esprit de sacrifice pour un lieu apparaissent comme des valeurs et des vertus sacrées que nul ne conteste, ni a fortiori ne persifle. Cela pourrait ressembler aux bourgeons d'une conscience nationale qui a fleuri dans les sociétés humaines au cours des deux derniers siècles. La patrie qui se trouvait sous les regards de Thucydide, de Platon et des autres citoyens d'Athènes était-elle cette même patrie nationale imaginée par Benito Mussolini, Charles de Gaulle, Winston Churchill et des millions d'autres anonymes, au XXe siècle ? Il n'y aurait donc rien de nouveau sous le soleil !

Pourtant la ressemblance apparente ne saurait masquer la radicale différence. Les sociétés hellènes de l'Antiquité ont connu uniquement des formes de démocratie directe et participative, et non pas une démocratie représentative ; de même, la conception globalisante et abstraite de la nation, caractéristique du monde moderne, leur était totalement étrangère. Les cultures hellènes anciennes ont dû se contenter d'une loyauté

patriotique envers la petite cité-État concrète. Chaque citoyen connaissait le paysage physique et humain de la *polis*, tout comme il en connaissait les dimensions et les frontières. Il rencontrait quotidiennement, sur l'agora, les autres habitants avec lesquels il participait aux assemblées du peuple, aux festivités et aux représentations théâtrales. Ce monde immédiat conditionnait l'essence et la puissance du sentiment patriotique occupant une place centrale dans sa conscience.

En vérité, le faible niveau de communication et les modes limités de diffusion de la culture ne pouvaient pas permettre la création d'une grande patrie démocratique. Certes, comme l'a dit Aristote, « l'homme, par nature, est un animal politique », mais, en l'occurrence, il s'agissait du citoyen d'une ville-État sans imprimerie, sans cartes précises, sans journaux ni radios, sans enseignement pour tous, *etc.* Aussi, lorsque le monde hellénique finira par être unifié sous le sceptre splendide d'Alexandre de Macédoine, il verra la dissolution de l'ancienne dimension patriotique de la *polis*, et, de même, la disparition du contenu démocratique de la vie culturelle quotidienne de nombreux Grecs.

De plus, les lignes marquant le domaine éthique de la démocratie, dans la cité-État, se différencient notablement des limites politiques de la démocratie moderne. Les citoyens de la *polis*, honorés en tant que tels, ne constituaient qu'une minorité parmi l'ensemble des résidents de la cité et des paysans cultivant les terres environnantes. Seuls les hommes libres nés de parents bénéficiant déjà eux-mêmes de la citoyenneté étaient considérés comme des autochtones inclus dans le corps électoral et dans les institutions élues. Les femmes, les immigrés, les métis et les nombreux esclaves étaient dépourvus de droits de citoyenneté et ne faisaient pas partie du corps souverain. Le concept de l'homme universel, qui va émerger et s'affirmer dans l'ère moderne, demeure inconnu du monde méditerranéen à la culture riche et agréable… mais aussi terriblement élitiste[19].

La fidélité à la patrie comme marque de dévouement à une association de citoyens dotée d'un gouvernement représentatif caractérisera également certaines œuvres littéraires du temps de la République romaine. À la veille de sa disparition et de sa transformation en un immense empire, plusieurs

érudits lui ont tressé des louanges qui seront conservées comme un patrimoine inaliénable, jusqu'à l'ère moderne, dans la culture de l'Europe. La célèbre citation des *Odes* d'Horace, sur la douceur de mourir pour la patrie, a déjà été rappelée précédemment. Plus qu'à une terre sacrée nationale, le grand poète exprimait par là son attachement à la *res publica*, la patrie républicaine, au moment où Jules César l'enterrait pour l'éternité.

L'historien Salluste (Caius Sallustius Crispus), lui-même partisan de César, assimile, dans *La Conjuration de Catilina*, la patrie à la liberté, par opposition au pouvoir oligarchique[20]. Il en va de même pour le sénateur Cicéron, à qui sa contribution à la mise en échec de ce complot contre la République a valu le surnom respectueux de « père de la patrie », et qui dans sa philippique fameuse contre le conjuré lui lance : « Si tes parents te craignaient et te haïssaient, et qu'il ne te restât aucun moyen de les apaiser, tu chercherais, je pense, quelque abri loin de leurs yeux : or c'est la Patrie, notre mère commune à tous, qui te hait et qui te craint, qui juge que depuis longtemps tu n'as en tête qu'une idée, porter sur elle une main parricide. Et tu ne respecteras pas son autorité, et tu ne t'inclineras pas devant son arrêt, et tu ne redouteras pas sa puissance[21] ? »

Cicéron, l'homme politique et le glorieux orateur, perdit finalement la vie au cours des événements qui entraînèrent la chute de la structure républicaine, si chère à son cœur. Peu de temps avant sa mort, il avait donné une formulation à sa vision cohérente de la patrie, dans une sorte de dialogue platonicien qui trouvera un écho dans une profusion d'écrits, en Europe occidentale, au seuil de la modernité. Dans son célèbre *Traité des lois* figure une suite logique à l'identification habituelle entre patrie et république, présentée, en l'occurrence, sous une forme dualiste intéressante :

> Eh ! Par Hercule, je pense qu'il y avait pour lui [Caton], comme pour tous les gens des municipes, deux patries : une patrie de nature, une patrie de citoyenneté […] de même nous, nous considérons comme patrie celle où nous sommes nés aussi bien que celle qui nous a accueillis. Mais il est nécessaire que celle-là l'emporte dans notre affection par laquelle le nom de « république » est le bien commun de la cité entière. C'est pour elle que nous devons mourir ; c'est à elle qu'il faut nous donner tout entiers, en elle qu'il faut déposer et pour ainsi dire sanctifier tout ce qui nous appartient. Mais la patrie qui nous a enfantés ne nous est guère moins douce que celle qui nous a

accueillis[22].

La fidélité à la République romaine, comme le dévouement à la *polis* hellène, avait valeur suprême ; c'était une vertu éminente, surpassant même la nostalgie pour le lieu de naissance et les paysages de l'enfance. L'endroit où s'exerce la souveraineté sur soi-même, en tant que membre égal du collectif gouvernant, est considéré comme plus précieux et plus particulier. C'est le domaine qui peut lever une armée de citoyens volontaires, et non pas de mercenaires, et c'est aussi le lieu qui peut exiger du citoyen qu'il meure pour lui. Se sacrifier pour le public se justifie par le fait que ce public est l'expression de l'appartenance à l'entité souveraine. Cette conception de la patrie politique demeurera unique dans le monde pré-moderne, et fera écho, comme cela a déjà été énoncé, à la patrie de l'ère moderne, celle de la nation.

Cependant, au XVIIIe siècle, plusieurs penseurs des « Lumières » seront séduits par ces déclarations patriotiques en provenance de l'Antiquité méditerranéenne, et ils y identifieront des signes et des témoignages démonstratifs d'un gouvernement de liberté idyllique et d'un monde ancien sans despotes ni monarques. Parmi ces brillants penseurs figurait, pour notre plus grande chance, Giambattista Vico, qui s'employa à rappeler à ses lecteurs que les nobles romains « n'hésitèrent pas, pour le salut de leur patrie, à se consacrer, eux et leur famille, à la volonté des lois qui, en même temps que le salut commun de leur patrie, sauvegardaient pour eux un certain régime monarchique privé sur leur famille[23] ». Et le philosophe et historien napolitain, à l'intelligence supérieure, n'épargnant pas ses « ancêtres latins », se soucie de préciser : « Car la vraie patrie, comme nous l'avons dit plusieurs fois, c'est dans ce cas, l'intérêt du petit nombre des pères[24]. »

La patrie républicaine de Cicéron était, en effet, l'oligarchie d'un corps de citoyens très restreint, dont les électeurs et les élus appartenaient toujours aux couches sociales supérieures. À quoi s'ajoute une précision importante pour la compréhension du sens de la patrie : seul celui qui est physiquement présent dans la capitale romaine est habilité à participer aux élections, et, a contrario, les citoyens résidant en dehors des limites de

la ville se voient dénier le droit de voter et d'être élu. Or, du temps de Cicéron, la majorité des citoyens habitaient déjà en dehors de la ville et ne pouvaient donc pas participer activement à la « patrie » bien aimée.

Le renforcement et l'expansion de la Rome impériale vont, finalement, assécher complètement le rapport à la patrie citoyenne. Le grand Empire a constitué, en un certain sens, une ligue de cités-États dépourvues de toute indépendance effective. Au IIIe siècle de l'ère chrétienne, les habitants de l'Empire, à l'exception des esclaves, sont devenus des citoyens, évidemment privés de toute capacité de participation à la souveraineté ; ce qui a eu pour effet de brouiller encore davantage les charges émotionnelles et politiques contenues dans la notion de patrie républicaine. Cela a préparé la voie, en revanche, à la diffusion et au développement du monothéisme universel, dont les liens avec un lieu spécifique se trouveront bouleversés. Le rapport aux lieux saints se fondera sur d'autres dispositions mentales, et suscitera une relation intellectuelle d'un genre totalement nouveau.

Les pères de l'Église chrétienne voudront que la fidélité à la patrie républicaine soit transposée en une fidélité au royaume des cieux. Les hommes étant tous égaux devant Dieu, l'antique dévouement à la *polis* grecque ou à la République romaine propriétaire d'esclaves sera remplacé par la dévotion à la vie éternelle, dans l'au-delà. Déjà chez saint Augustin se trouve l'idée que la citoyenneté, au sens authentique et pur du terme, n'existe que dans la cité de Dieu. S'il y a une justification à mourir pour la patrie, cela ne peut être que celle du sacrifice consenti pour la foi dans le royaume céleste de Dieu[25]. Cette conception de l'amour pour la *patria aeterna* aura une forte résonance dans de larges cercles et servira de fondement central à la foi chrétienne.

Avec l'expansion de l'Empire, les légions composées de citoyens de la République romaine disparurent au profit d'armées mercenaires qui portèrent les étendards de Rome non seulement sur le pourtour méditerranéen, mais aussi au cœur de l'Europe. Cette rencontre historique, née de la conquête, a engendré l'émergence d'évolutions significatives sur ce continent sylvestre jusqu'alors assez endormi. Puis l'affaiblissement et l'émiettement de l'Empire ont permis à diverses tribus et localités en

Europe de s'émanciper de la longue domination romaine. À ce stade débuta véritablement le long et lent processus aboutissant à la formation d'une nouvelle civilisation, porteuse d'une structure de rapports sociaux totalement différents. Le féodalisme européen émergeant ne connaissait ni citoyens, ni mort héroïque de citoyens, et il n'a pas non plus créé de fidélité à une patrie au sens territorial et politique. Toutefois, l'univers conceptuel méditerranéen a essaimé, par divers canaux, dans la culture européenne et dans ses langages, principalement par l'action et le renforcement de l'Église.

Ernst Kantorowicz a fort bien décrit, dans *Les Deux Corps du roi*, comment le concept de patrie, athénien et républicain romain, s'est complètement obscurci dans les sociétés où loyauté et dépendance personnelles devinrent hégémoniques[26]. *Patria* était certes devenu un terme usuel, mais il s'appliquait au lieu de naissance, de résidence ou au village du sujet. En fait, la patrie était désormais un synonyme du (petit) pays des dialectes français, et de l'*Heimat* allemand, autrement dit : la région où se trouve le foyer où l'on a grandi, et où la famille, au sens large, continue de résider.

Les monarques et les princes recouraient aussi à cette notion ; les élites dirigeantes l'avaient adoptée et appliquée à des entités politiques variées : royaumes, duchés, comtés, et tout territoire sur lequel s'exercent les pouvoirs de justice et d'imposition, devinrent des « patries ». La papauté elle-même ne se priva pas d'employer ce terme, et appela, de temps à autre, à sauver la patrie, afin de sauvegarder l'harmonie chrétienne et, bien sûr, de protéger l'ensemble des chrétiens.

Chez les chevaliers, le don de soi était généralement compris comme la disponibilité au sacrifice pour le seigneur féodal, pour l'Église et, plus tard, pour le roi et le royaume. À partir des XIIIe et XIVe siècles, la formule « *Pro rege et patria* » (« Pour le roi et pour la patrie ») s'est répandue, et parviendra à subsister jusqu'à l'avènement des révolutions modernes. Cependant, même dans les royaumes les mieux organisés, une tension a toujours perduré entre la fidélité à la patrie céleste d'une part, et d'autre part la loyauté envers des entités terrestres, toutes subordonnées à des structures hiérarchiques inégalitaires. Par ailleurs, l'éthique militaire des

sociétés européennes pré-modernes voyait le dévouement à la patrie se mêler à d'autres valeurs, beaucoup plus porteuses de sens, telles que l'honneur et la gloire… et les espèces sonnantes et trébuchantes, en échange d'une disponibilité au sacrifice pseudo-patriotique.

Le lent recul de la société féodale et les secousses subies par le statut de l'Église entraînèrent un rajeunissement des significations du concept controversé de *patria*. La montée en puissance progressive de la ville médiévale, en tant que facteur déterminant dans la division régionale du travail, et non plus seulement comme centre commercial et financier, conduit à voir en elle la première « patrie » en Europe occidentale. Selon Fernand Braudel, une sorte de « pré-patriotisme » primitif, annonciateur de la conscience nationale ultérieure, s'est constitué dans ces villes[27].

En parallèle, la prédilection des élites de la Renaissance pour l'héritage classique de la Méditerranée a introduit la diffusion d'un usage supplémentaire, mais non original, de la « patrie » antique, que divers penseurs humanistes ont tenté d'appliquer aux nouvelles cités-États constituées en républiques oligarchiques[28]. Machiavel eut même la tentation, en un instant d'inspiration prophétique, de l'appliquer à toute la presqu'île italienne[29]. Cependant, la patrie n'a nulle part bénéficié des connotations mentales dont elle avait été porteuse dans l'Antiquité, à Athènes et dans la République romaine. Elle était, bien évidemment, tout aussi éloignée du contexte territorial caractéristique de l'État-nation ultérieur.

Les monarchies absolues n'ont pas non plus été en mesure de créer, à l'égard de la patrie, des expressions intellectuelles de fidélité et de disponibilité au sacrifice, telles qu'on en connaîtrait dans la modernité à venir. Voltaire et Montesquieu peuvent être donnés en exemple : ces deux grands penseurs du libéralisme au XVIIIe siècle ont parfaitement perçu, et expliqué à leurs lecteurs, en quoi les royaumes ne sauraient être définis comme des patries. Dans *De l'esprit des lois*, publié en 1748, Montesquieu, avec sa vaste érudition historique, affirme : « L'État [monarchique] subsiste indépendamment de l'amour pour la patrie, du désir de la vraie gloire, du renoncement à soi-même, du sacrifice de ses plus chers intérêts, et de toutes ces vertus héroïques que nous trouvons

dans les anciens, et dont nous avons seulement entendu parler[30]. »

Voltaire, dont l'ampleur du savoir sur le passé ne le cède en rien à celui de Montesquieu, écrit à l'article « Patrie » de son *Dictionnaire philosophique*, paru en 1764 : « Une patrie est un composé de plusieurs familles ; et, comme on soutient communément sa famille par amour-propre, lorsqu'on n'a pas un intérêt contraire, on soutient par le même amour-propre sa ville ou son village, qu'on appelle sa patrie. Plus cette patrie devient grande, moins on l'aime, car l'amour partagé s'affaiblit. Il est impossible d'aimer tendrement une famille trop nombreuse qu'on connaît à peine[31]. »

La logique des deux penseurs était implacable et, en même temps, totalement en phase avec la fin d'une époque historique. Ils savaient parfaitement appliquer le concept aux liens de l'individu avec son lieu de naissance et l'endroit où il a grandi, mais ils ne pouvaient pas s'imaginer que l'ensemble de ces relations mentales allaient se transformer et seraient transposées dans de vastes édifices politiques. Les monarchies érigées au seuil de l'ère moderne ont, par une dynamique centripète, introduit les langages administratifs qui deviendront bientôt des langues nationales, et ces régimes ont même commencé à tracer, petit à petit, les futures frontières de la patrie, tout en étant encore éloignés de la sensibilité territoriale qu'apportera l'avènement de la démocratie.

Tant Montesquieu que Voltaire furent des pionniers du libéralisme, défenseurs conséquents et courageux des libertés, mais dotés d'un tempérament indubitablement antidémocratique. Les masses analphabètes du peuple ne les intéressaient pas en tant que sujets politiques, aussi leur était-il impossible d'imaginer des identités collectives de masses, ni à partir du royaume, ni sur la base d'une patrie politique. Ce n'est nullement un hasard si le premier à théoriser la « patrie » dans l'Europe des Lumières fut aussi, à certains égards, le premier démocrate antilibéral. Rousseau ne s'est pas systématiquement focalisé sur la notion de patrie, et il n'a guère éprouvé le besoin de nous éclairer sur la signification donnée à ce terme qu'il utilisait à profusion. Dans ses écrits apparaît toutefois, à de nombreuses reprises, une franche apologie de l'élévation et de la préservation des valeurs patriotiques, et ce en une rhétorique qui n'est pas

sans rappeler, par moments, les discours de politiciens des temps modernes plutôt que ceux des philosophes du XVIIIe siècle.

Dans son émouvante dédicace à la république de Genève, rédigée en 1754, placée en ouverture du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalitéparmi les hommes*, Rousseau explique quelle patrie aurait sa préférence, si la possibilité lui était donnée d'en choisir une :

> J'aurais choisi […] un État où, tous les particuliers se connaissant entre eux, les manœuvres obscures du vice, ni la modestie de la vertu, n'eussent pu se dérober aux regards et au jugement du public […]. J'aurais donc cherché, pour ma patrie, une heureuse et tranquille république, dont l'ancienneté se perdît en quelque sorte dans la nuit des temps […]. J'aurais voulu me choisir une patrie détournée, par une heureuse impuissance, du féroce amour des conquêtes […]. J'aurais cherché un pays où le droit de législation fût commun à tous les citoyens ; car qui peut mieux savoir qu'eux sous quelles conditions il leur convient de vivre ensemble dans une même société ? […] Que si la Providence y avait ajouté, de plus, une situation charmante, un climat tempéré, un pays fertile, et l'aspect le plus délicieux qui soit sous le ciel, je n'aurais désiré, pour combler mon bonheur, que de jouir de tous ces biens dans le sein de cette heureuse patrie, vivant paisiblement dans une douce société avec mes concitoyens[32].

Rousseau a ardemment désiré voir des sociétés humaines égalitaires et souveraines, constituées sur des territoires bien définis, devenir des patries naturelles, mais il n'hésitait pas, en même temps, à s'interroger dans *Du contrat social*, son œuvre majeure : « Comment un homme, ou un peuple, peut-il s'emparer d'un territoire immense et en priver tout le genre humain, autrement que par une usurpation punissable, puisqu'elle ôte au reste des hommes le séjour et les aliments que la nature leur donne en commun[33] ? »

Malgré des déclarations éthiques et « anarchisantes » de ce style, Rousseau reste un penseur politique par excellence. Sa conception égalitaire de l'homme, et la vision universelle à laquelle elle renvoie, l'ont conduit à rechercher la liberté, toujours chère à son cœur, dans un cadre exclusivement politique ; c'est-à-dire dans le cadre de l'édification d'une communauté politique. Pour le père de l'idée moderne de démocratie, également, la liberté souhaitée ne peut se concrétiser qu'à l'intérieur de petites unités, ou plus exactement sous forme de démocratie directe. C'est

pourquoi, dans la théorie de Rousseau, la patrie idéale se doit, pour être effective, de conserver une petite taille[34].

La territorialisation du corps national

Les appels patriotiques au combat ont résonné lors du soulèvement des Pays-Bas contre le royaume d'Espagne à la fin du XVIe siècle, et encore davantage au début du XVIIe siècle. Au milieu de ce même siècle, durant la Révolution anglaise, les « Niveleurs », l'aile la plus radicale du mouvement, identifiaient la patrie à la communauté libre, soulevée tout entière contre le despotisme monarchique. Et si, au début de la Révolution américaine, les insurgés voyaient en la Grande-Bretagne leur pays d'origine, le rapport s'est finalement inversé, jusqu'à l'éclosion d'une conscience patriotique nouvelle. « La terre de la Liberté et la patrie des braves » s'est mise en route pour, comme l'on sait, faire l'histoire[35].

Cependant, la Révolution française, surtout dans sa phase républicaine, fut bien évidemment l'une des étapes les plus importantes dans la nouvelle et prometteuse carrière de la « patrie » pour les temps à venir. Si jusqu'alors la patrie avait constitué le centre d'intérêt des seules élites politiques – administrateurs, diplomates, gens de lettres, poètes et philosophes –, elle engageait désormais sa marche assurée dans les ruelles de l'histoire populaire. Ainsi, *La Marseillaise*, composée par un officier subalterne alsacien, devint à partir de 1792 le refrain populaire chanté par un bataillon révolutionnaire venu de Marseille, avant d'être rapidement entonné par de nombreux autres. « Allons enfants de la patrie, le jour de gloire est arrivé ! », chantaient en septembre 1792 les soldats de la « levée en masse », tandis qu'ils marchaient en frémissant, à la bataille de Valmy, face aux armées mercenaires de l'ancien monde. Et ceux qui n'avaient pas été fauchés par les canons et la mitraille purent même chanter jusqu'au bout – « Amour sacré de la patrie, conduis, soutiens nos bras vengeurs. Liberté, liberté chérie », *etc.* – ce chant que la France adoptera, bien plus tard, pour en faire son hymne national[36].

Toutefois, à l'époque, ce furent les conquêtes napoléoniennes qui suscitèrent une nouvelle vague de revendications patriotiques dans des contrées hors de France, telles les futures Allemagne et Italie. Au fur et à mesure seront semées les graines qui transformeront la vieille Europe en une mosaïque de nations de plus en plus nombreuses et, par voie de

conséquence, en autant de patries.

Depuis les jours de tempête dans la France du début des années 1790 jusqu'aux soulèvements populaires dans le monde arabe au XXIe siècle, presque tous les révolutionnaires et les insurgés ont affirmé leur amour effréné de la liberté en même temps qu'ils proclamaient leur fidélité sans bornes à la patrie. Celle-ci apparaîtra plus grande encore lors du « printemps des peuples », dans l'Europe de 1848, et elle fédérera en 1871 les insurgés de la Commune de Paris. Et si la révolution soviétique s'est toujours enorgueillie de son internationalisme, au moment de l'épreuve suprême, lorsque l'URSS a combattu pour sa survie face à l'invasion nazie, elle a replacé la patrie au centre de son argumentaire de propagande, comme l'arme la plus efficace pour galvaniser les masses.

En fait, les deux guerres mondiales du XXe siècle apparaissent comme des affrontements féroces menés au nom d'une idéologie supérieure faisant de l'État le corps protecteur de la patrie, ou au moins s'efforçant de s'accorder au mieux avec elle en cherchant à élargir ses frontières. Dans toutes les luttes de décolonisation et de revendication d'indépendance nationale qui ont marqué le monde au cours des décennies 1940 à 1970, l'obtention d'un territoire a aussi constitué, comme on l'a vu précédemment, l'objectif central. Socialistes et communistes du tiers-monde étaient, avant tout, des patriotes ; les différences et singularités de leurs visions sociopolitiques respectives ne venaient que dans un second temps.

Cependant la problématique principale, qui pour le moment n'a pas été véritablement élucidée, est la suivante : comment la sensibilité profonde vis-à-vis d'un lieu physique petit et connu s'est-elle répercutée dans l'écheveau mental pour s'appliquer à d'immenses espaces, à de vastes territoires que les hommes ne parviendront jamais à connaître par expérience directe ? La réponse se trouvera, peut-être, dans le décryptage du lent, mais décisif, processus de territorialisation de la politique à l'époque des nations.

Quelle qu'ait été leur importance historique, les patriotes de la Révolution anglaise, les volontaires qui entonnaient *La Marseillaise* en partant au combat sous la Révolution française, les insurgés contre les

conquêtes de Napoléon, les révolutionnaires de 1848 dans les capitales de l'Europe, ne constituaient tous que des minorités, certes significatives, mais ne représentant qu'une partie de la masse des habitants au sein desquels ils évoluaient. Si dans les capitales bouillonnantes la patrie devenait un mot clé dans l'expression des exigences de liberté et de démocratie, la majorité des habitants étaient encore des travailleurs de la terre qui se préoccupaient assez peu de la nature des élites politiques déjà plongées dans la modernité culturelle et linguistique. Les actes législatifs promulgués et mis en œuvre sur l'ensemble des territoires à partir des centres du pouvoir politique allaient inviter ces majorités rurales à entrer dans les patries nouvelles, ou plus exactement allaient ancrer dans leur conscience la notion du territoire national. Des lois ont soulagé bon nombre de paysans du poids de coutumes, d'impôts et de charges féodales et, parfois, les ont aussi rendus définitivement propriétaires de la parcelle de terre qu'ils cultivaient. Les nouvelles lois et les réformes agraires ont constitué le premier pilier de la transformation des royaumes dynastiques ou des grandes principautés en États-nations en cours de fondation, et, par voie de conséquence, en patries territoriales multidimensionnelles.

Le grand processus d'urbanisation sous-jacent dans toutes les mutations sociales, au XIXe comme au XXe siècle, et la rupture des masses avec leurs « petites patries » ont constitué un facteur supplémentaire important qui a préparé un grand nombre d'individus à intégrer mentalement un territoire national, vaste et encore inconnu. La mobilité caractéristique de toute modernisation a suscité des besoins d'appartenance sociale différenciés et nouveaux, que l'identité nationale a satisfaits en faisant miroiter la promesse d'une affiliation et d'un enracinement dans un plus vaste espace.

Ces processus politiques, juridiques, sociaux, ou encore d'une autre nature, n'ont toutefois servi que de sésame, ou plus précisément de billet d'entrée : les invités ont encore dû accomplir un long et harassant chemin avant de pouvoir s'assurer une place au sein de la grande patrie imaginaire.

Il faut être conscient que ce n'est pas la patrie qui a engendré la nation, mais bien plutôt la nation qui a créé la patrie ; et il s'agira là d'une des

créations les plus stupéfiantes (et peut-être, aussi, dévastatrices) de l'ère moderne. La fondation des États-nations a conféré une signification nouvelle d'une part aux espaces sur lesquels l'État exerce son pouvoir, et d'autre part aux frontières qui les bornent. Le processus culturel et politique qui a créé des Britanniques, des Français, des Allemands, des Italiens, et ensuite des Algériens, des Thaïlandais ou des Vietnamiens, à partir d'une diversité de cultures et de dialectes locaux qui ont dû se fondre dans de fortes expressions d'appartenance à une entité nationale, a toujours abouti en parallèle à la formation d'un ensemble de sentiments et d'émotions en rapport avec un espace physique défini. Le paysage est devenu une des premières composantes de l'identité collective, et il peut même être considéré comme les murs de la demeure où la nation a été invitée à se loger. L'historien thaïlandais Thongchai Winichakul a brillamment analysé ce processus en retraçant la formation de l'État-nation du Siam. Le *geo-body* de la nouvelle nation a conditionné sa formation, et la création de ce corps territorial a été rendue possible, avant tout, par la cartographie moderne[37]. Si l'on a coutume de dire que les historiens ont été les premiers agents agréés de la nation, il convient d'accorder également cette distinction aux géographes-cartographes. En effet, si l'historiographie a aidé l'État national à donner du sens au passé primitif, la cartographie a contribué à concrétiser son imagination et son pouvoir sur les espaces territoriaux.

L'émergence et la lente diffusion des moyens de communication de masse ont constitué l'infrastructure matérielle et technologique qui a permis l'expansion de l'imaginaire territorial, tandis que le substrat politique et culturel a complété le processus en créant d'efficaces appareils idéologiques d'État. De la révolution de l'imprimerie, au XVe siècle, devenue avec tous ses perfectionnements un outil de communication impétueux, couvrant et pénétrant tous les domaines, jusqu'à l'instauration de l'enseignement obligatoire, à la fin du XIXe et au cours du XXe siècle, les rapports entre les cultures des élites et celles des masses, de même qu'entre les cultures des centres urbains et celles des périphéries rurales, se sont trouvés bouleversés.

Sans l'apport de l'imprimerie, les cartes des royaumes et les

inscriptions géographiques du monde physique, sans cesse perfectionnées, n'auraient pu être lues que par une infime minorité. Sans la transmission généralisée par l'enseignement public, le nombre de ceux qui connaissent et savent identifier les frontières de leur État aurait été très restreint. La carte et l'enseignement sont devenus des outils naturels qui ont modelé un espace défini et connu. Aujourd'hui encore, dans toutes les salles de classe de la plupart des États-nations, des cartes géographiques sont affichées, qui gravent profondément les frontières de la patrie dans la conscience de chaque écolier. Des gravures reproduisant des paysages de la patrie sont fréquemment accrochées à côté des cartes : ces images et photographies reproduisent en général des vallées, des montagnes ou des villages ; ce sont assez rarement des paysages urbains[38]. La représentation plastique de la patrie s'accompagne, presque toujours, d'un panorama romantique exprimant la nostalgie de l'enracinement dans le terroir ancestral.

Dans la phase de nationalisation des masses, inculquer l'amour de la patrie passait nécessairement par la découverte de sa géographie ; et si la cartographie physique a aidé l'homme à maîtriser le globe terrestre et ses richesses, l'État s'est aussi servi de la cartographie politique pour coloniser les cœurs de tous ses citoyens. Ainsi, comme on l'a vu, l'enseignement de l'histoire, qui a inventé le passé du corps de la nation, a cheminé en compagnie de l'apprentissage de la géographie qui, pour sa part, a bâti et sculpté le corps territorial. C'est ainsi que la nation fut imaginée et façonnée, d'un seul mouvement, dans le temps et dans l'espace.

De là découle, notamment, la relation originelle entre la loi sur l'enseignement général obligatoire et celle concernant la conscription et le service militaire général, également obligatoires. En effet, jusqu'alors, les royaumes avaient dû louer les services d'armées mercenaires, composées de soldats ne connaissant ni le territoire ni les frontières de celui qui les employait pour protéger ses domaines ou pour les agrandir aux dépens du voisin ; avec la création des États-nations modernes, le problème s'est peu à peu résolu. La conscription obligatoire repose sur la volonté de la plupart des citoyens qui acceptent de servir dans les armées de la nation,

dès lors, bien évidemment, que cette dernière dispose d'un territoire défini. C'est ainsi que les guerres modernes sont devenues des guerres totales et de longue durée, se traduisant, en comparaison du monde pré-moderne, par un nombre de victimes beaucoup plus élevé. Au terme du processus, la vocation à mourir pour la patrie qui n'était le privilège que de quelques-uns dans le monde antique méditerranéen est devenue un patrimoine universel dans le monde nouveau globalisé.

Il faudrait cependant se garder de penser que la transformation d'un si grand nombre de personnes en autant de patriotes ardents ne résulterait que d'un pur endoctrinement, autrement dit d'une action de manipulation de la part des élites détentrices du pouvoir. Il est bien entendu que sans les capacités de reproduction mécanique, sans les journaux, les livres, et plus tard les magazines d'actualités cinématographiques, et sans l'action pédagogique intensive du réseau d'enseignement étatique obligatoire, l'espace national aurait pesé d'un poids nettement moindre dans la conscience et la vie des citoyens. Nul doute que pour reconnaître la patrie, il ait fallu savoir lire et écrire, et être capable d'intégrer des pièces importantes du grand puzzle appelé « culture nationale ». On peut donc affirmer, sans risque d'erreur, que les nouveaux moyens de communication et les appareils idéologiques de l'État, l'école notamment, ont participé directement à la création systémique des patries et du patriotisme.

Toutefois, le facteur promoteur du large consensus unissant les citoyens lorsqu'il s'agit de faire don de leur vie pour le peuple et la terre sur laquelle ils résident est à rechercher, avant tout, dans l'étonnant processus de démocratisation enclenché à la fin du XVIIIe siècle, et qui a essaimé sur l'ensemble du globe terrestre. Ainsi observe-t-on au cours de l'histoire : empires, royaumes et principautés ont été la propriété d'une poignée d'individus ; la *polis* grecque et la République romaine n'ont appartenu qu'à quelques-uns ; l'État moderne, que sa forme démocratique soit libérale ou autoritaire, est réputé comme relevant de la souveraineté formelle de l'ensemble de ses citoyens. Tous les hommes, à partir d'un âge donné, sont destinés à accéder à la citoyenneté, et par là même à être les gouvernants et les souverains légaux de l'État. Le pouvoir collectif du corps citoyen sur l'État implique également une propriété collective de

ses espaces territoriaux[39].

L'État moderne, par son système judiciaire civil et son code pénal, a constitué une des conditions premières du fondement de la propriété bourgeoise. Le monopole de la violence aux mains de l'État ne suffisait pas, cependant, pour assurer la prospérité du capital ; il y fallait aussi la propriété juridique de l'État, ainsi que son pouvoir souverain et absolu sur l'ensemble du territoire. Le processus de légitimation de la propriété privée, dans l'État moderne, se renforce et se stabilise avec la démocratisation croissante de la souveraineté : et précisément, l'idée que l'ensemble de la société exerce une propriété abstraite sur le domaine territorial conforte aussi, indirectement, la reconnaissance du capital accumulé et abstrait des riches particuliers.

Le territoire est la propriété commune de tous les « actionnaires » de la nation ; il est même la propriété de ceux qui n'ont rien, tandis que ceux qui disposent de modestes biens privés se sentent également propriétaires des vastes biens nationaux. Ce sentiment de propriété procure une satisfaction émotionnelle et une impression de sécurité qu'aucune utopie politique ou promesse d'avenir n'a pu concurrencer. Cette notion, que les socialistes et les anarchistes du XIXe siècle n'avaient pas perçue, a montré toute sa vigueur au siècle suivant. Les combattants, ouvriers, employés, artisans et paysans, ont marché dans les conflits sanguinaires entre nations, portés dans leur imaginaire politique par la conviction qu'ils combattaient pour la patrie se trouvant sous leurs pieds et leur permettant de se tenir debout ; c'est-à-dire pour l'État dont les dirigeants sont censés être leurs fondés de pouvoir directs. Ces représentants démocratiques se sont vu confier la charge de gérer le bien des masses, autrement dit de veiller sur le territoire sans lequel l'État ne pourrait pas exister.

Ainsi est apparue une des sources des puissantes émotions collectives qui exciteront et remueront la modernité nationale. Lorsque Samuel Johnson, à la fin du XVIIIe siècle, a affirmé que « le patriotisme est le dernier refuge du gredin [*scoundrel*] », il a parfaitement prédit la nature de la rhétorique politique appelée à devenir dominante dans les deux siècles à venir : celui qui peut se présenter comme le plus fidèle chien de garde de

la propriété nationale sera intronisé roi sans couronne de la démocratie moderne.

Toute propriété est soumise à des limites juridiques ; et il en va de même pout tout espace national, qui, de nos jours, doit se plier au droit international. Toutefois, si l'on peut quantifier précisément la propriété privée (y compris foncière), il n'en va pas de même pour la propriété collective nationale ; et en l'absence de marché pour ce type de biens, il est difficile d'en estimer précisément la valeur.

Au début du XIXe siècle, Napoléon pouvait encore vendre la Louisiane sans protestation de la part de ses habitants qui venaient tout juste d'être déclarés Français. En 1867, la Russie a vendu l'Alaska, pour la modique somme de 7,2 millions de dollars. Il n'y eut quasiment pas de récriminations de la part des Russes, et il se trouva même des citoyens américains pour déplorer que l'on gaspille ainsi leur argent. Ces phénomènes de quantification financière et de transfert de propriétés étatiques marquent la fin d'une époque, et ne pourront plus se reproduire au XXe siècle.

Le nombre de victimes tombées dans les nouvelles guerres patriotiques, en revanche, ne cessait de s'accroître. À Verdun, par exemple, eut lieu en 1916 l'une des batailles les plus sanglantes et les plus féroces de la Première Guerre mondiale. Sur un terrain vague de quelques hectares, plus de 350 000 soldats, français et allemands, furent tués en quelques mois, tandis que 500 000 autres demeurèrent blessés et invalides. Tous ces combattants, certes, ne s'étaient pas trouvés de leur plein gré dans les tranchées détrempées et nauséabondes. À ce stade, leur adhésion à la « Grande Guerre » avait nettement fléchi par rapport à août 1914. Cependant, la majorité continuait de manifester sa dévotion à l'impératif suprême de la défense de la patrie, incarné dans le refus acharné de céder ne serait-ce qu'un kilomètre de territoire. Au XXe siècle, mourir pour la patrie a laissé aux souvenirs des combattants un goût d'éternité sublime, dont aucune autre mort n'a pu bénéficier.

La frontière : le contour d'une possession de l'espace

« Territoire. C'est sans doute une notion géographique, mais c'est d'abord une notion juridico-politique ; ce qui est contrôlé par un certain type de pouvoir[40]. » Cette remarque de Michel Foucault, tout à fait pertinente, ne résume cependant pas pleinement le statut de l'espace national. Le façonnement définitif du territoire national a été réalisé avec le soutien ardent des sujets appelés à devenir ses citoyens, autrement dit, ses propriétaires légaux. Le territoire national doit, évidemment, être aussi reconnu par ses voisins politiques, et il a besoin, tôt ou tard, de la consécration du droit international. Comme toute manifestation socio-juridique, la frontière est fondamentalement la résultante historique de rapports de force qui, à un moment donné, ont été entérinés et figés.

Des lignes de frontières poreuses ont existé presque de tout temps entre les territoires, petits ou grands, mais leurs caractéristiques étaient différentes avant l'époque moderne : ce n'étaient pas des lignes géométriques mais de larges bandes indéfinies et non stabilisées. Et si souvent des sites naturels, une montagne, une rivière, une vallée, une forêt ou un désert, marquaient la séparation entre les royaumes, en fait toute espèce d'objet pouvait servir de frontière. De nombreux villageois ignoraient autrefois de quelle autorité politique ils relevaient, et en vérité il semble qu'ils ne se soient guère préoccupés de le savoir. Seuls les gouvernants avaient intérêt à identifier ceux à qui ils réclamaient l'impôt, et qui ne leur étaient pas toujours fidèles.

Une part notable des tracés de frontières internationaux actuels a été arbitrairement fixée avant l'émergence des nations ; empires, royaumes et principautés ont marqué les champs soumis à leur domination lors de traités diplomatiques, au sortir de guerres. Toutefois, nombreux furent les conflits territoriaux qui ne donnèrent pas lieu à de longues guerres mondiales, et un certain nombre de confrontations armées n'eurent pas pour aiguillon principal la convoitise de territoires. Avant l'apparition des nationalités, les lignes de démarcation de territoires n'ont jamais signifié « plutôt mourir que de laisser passer ».

On doit à Peter Sahlins un récit empirique instructif sur le sujet[41]. Il a, en effet, examiné attentivement la formation de la frontière entre la France et l'Espagne, dans les Pyrénées, à partir du XVIIe siècle, et a montré que

sous l'Ancien Régime, la souveraineté, au plan juridique, concernait davantage les sujets et beaucoup moins les territoires. La fixation lente et continue de la frontière, à l'origine sous la forme d'une ligne imaginaire, signalisée très approximativement à l'aide de pierres disposées de façon discontinue, connut une brusque inflexion sous la Révolution française. Entre la fin du XVIIIe siècle et 1868, année où la frontière fit l'objet d'un traité, le territoire était devenu la propriété officielle de la nation. La transition d'une situation de terrain frontalier ouvert à celle de domaines clairement délimités correspond au moment où l'espace revêt le caractère d'un foyer et se transforme en terre-patrie[42].

Dans son livre pionnier, *L'Imaginaire national*, Benedict Anderson avance l'idée suivante : « Dans la conception moderne, l'État est pleinement, absolument et également souverain sur chaque centimètre carré d'un territoire juridiquement délimité. Mais dans l'imaginaire ancien, où les États se définissaient par leur centre, les frontières étaient poreuses et indistinctes ; les souverainetés se fondaient imperceptiblement les unes dans les autres[43]. »

Dans les premiers temps de sa constitution, tout État-nation, à l'instar de tout capitaliste dans la phase d'accumulation primitive du capital, cherche à assouvir sa faim d'espaces en élargissant ses frontières. Les États-Unis, par exemple, portaient en eux dès leur naissance une tendance inhérente à l'annexion de nouveaux territoires. En fait, ils ne se reconnaissaient pas de frontières, mais uniquement des « zones frontalières », souples, floues, et ayant vocation à passer tôt ou tard sous leur contrôle. Tous les États colonisateurs, en Afrique, en Asie ou au Moyen-Orient, ont procédé ainsi[44].

Avec la Révolution française est née, en revanche, l'idée de « frontières naturelles » qui a guidé les révolutionnaires dans leur exigence d'agrandissement de l'État jusqu'à des fleuves ou des montagnes parfois situés bien au-delà de ses « frontières artificielles ». C'est ainsi que l'imaginaire des révolutionnaires, puis celui de Napoléon Ier, incluait la vallée du Rhin, et même les Pays-Bas, comme partie organique de leur grande France. En Allemagne, la révolution nationale-socialiste, dès l'origine, avait inscrit sur son drapeau l'idée de l'« espace vital », incluant

la Pologne, l'Ukraine et une partie de la Russie occidentale ; cette idée a pesé lourd dans le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale.

Les premiers États-nations ont aussi ouvert la voie à la constitution des empires coloniaux, et cela ne relève pas du hasard. En effet, si les incitations de nature économique et l'avènement de la supériorité technologique ont permis et expliqué l'expansion territoriale, outre-mer, de l'Europe occidentale, il n'en demeure pas moins que le soutien enthousiaste apporté par la masse des patriotes a également représenté une composante de la boulimie d'expansion impériale. Et l'on sait également que le sentiment de frustration des foules, dans les États arrivés en retard pour le partage du butin territorial, a notablement contribué à les pousser vers un nationalisme plus radical et plus agressif.

Certains États-nations apparus dans le tiers-monde après s'être opposés à la domination coloniale ont eux aussi affirmé leur base territoriale à l'occasion de durs conflits frontaliers. Les désaccords entre le Vietnam et le Cambodge, entre l'Iran et l'Irak, entre l'Éthiopie et l'Érythrée, ne se différencient pas substantiellement des affrontements ayant opposé, cent ans plus tôt, l'Angleterre à la France, la France à la Prusse, ou encore l'Italie à l'Autriche. S'agissant de la « vieille Europe », la vague démocratique des nationalités à l'est du continent a entraîné, dans l'ex-Yougoslavie, les derniers combats pour des « rectifications » de frontières.

Le processus par lequel la terre se transforme en propriété nationale est généralement engagé d'en haut par le pouvoir central, mais il devient au fur et à mesure un élément de la conscience sociale élargie, qui, par en bas, le pousse et le complète. À la différence des sociétés pré-modernes, les masses s'intronisent elles-mêmes comme prêtres et sentinelles de la nouvelle terre sacrée. Et, de même que dans les cultes religieux passés le lieu saint était impérativement séparé de l'espace laïc qui l'enveloppe, dans le monde nouveau chaque centimètre du patrimoine commun est devenu partie intégrante du lieu saint national, absolument incessible. Cela n'exclut pas que l'espace « laïc extérieur » puisse devenir un territoire « sacré intérieur », dans la mesure où l'annexion au domaine national de territoires supplémentaires a toujours été perçue comme un acte

patriotique par excellence. En revanche, il ne saurait être question de retrancher de la patrie la moindre motte de terre !

Dès lors que la frontière est devenue un signe de la propriété nationale, non seulement en tant que tracé en surface, mais aussi comme ligne de séparation dans la profondeur terrestre et dans l'espace aérien, elle a acquis une dimension forçant le respect et la crainte. Le signe réclame parfois de se fonder sur l'histoire, la plus lointaine et la plus longue possible ; en d'autres occasions il s'appuie sur la mythologie pure. Toute bribe de savoir venue du passé et prouvant, sur une fraction quelconque de territoire, la présence ou le pouvoir d'un groupe « ethnique » qui paraît constituer l'origine ou la partie illustre de la nation moderne a pu servir de prétexte à l'annexion, à la conquête ou à la colonisation. Tout mythe marginal ou toute légende oubliée dont on peut extorquer la moindre légitimation de droits et d'une délimitation territoriale a pu être utilisé comme arme idéologique et comme rampe de lancement pour construire la mémoire nationale[45].

Des champs de bataille ancestraux ont été érigés en lieux de pèlerinage. Des tombeaux de tyrans fondateurs de royaumes ou d'insurgés cruels ont été consacrés comme sites historiques d'État. Des personnalités laïques conséquentes, nationalistes fervents, ont donné à des paysages silencieux une valeur mystique, quasiment transcendantale. Des démocrates révolutionnaires et même des socialistes qui invoquaient la fraternité entre les peuples ont révéré un passé monarchiste, impérial ou religieux pour justifier leur pouvoir sur des territoires les plus vastes possibles.

Par-delà la propriété physique immédiate, il était nécessaire d'inscrire les espaces nationaux dans la longue durée pour leur procurer un halo d'éternité. La grande patrie politique est toujours apparue trop abstraite, aussi a-t-elle eu besoin de repères temporels et de marques spatiales concrètes. C'est pourquoi, comme on l'a vu précédemment, à l'instar de l'histoire, la géographie a eu partie liée avec une nouvelle théologie pédagogique dans laquelle la terre nationale a empiété sur l'hégémonie de la providence céleste : à l'époque moderne, il est plus facile d'ironiser sur Dieu que sur la terre des ancêtres.

*

Aux XIXe et XXe siècles, la patrie, vaste et abstraite, s'est imposée en « superstar » dans la politique nationale et internationale. Des millions d'hommes sont morts pour elle, d'autres ont tué en son nom ; beaucoup n'ont voulu continuer à vivre qu'en son sein. Toutefois, comme tout autre phénomène historique, son pouvoir n'a pas été absolu ; et faut-il préciser qu'il n'est pas éternel ?

Si la patrie disposait de frontières extérieures qui délimitaient son territoire, il y eut aussi, en elle, une frontière intérieure limitant la force de sa présence mentale. Ainsi, lorsque les hommes gémissaient sous le poids des difficultés de la vie et ne parvenaient plus à assurer dignement l'existence de leurs familles, ils émigraient vers d'autres pays. Ce faisant, ils changeaient de territoire national comme on change un costume quand il est usé : à regret, mais avec détermination. L'émigration de masse est une caractéristique de la modernité, au même titre que le processus de nationalisation des populations et d'édification des patries à leur intention. Par temps de disette et de crise économique, et malgré les souffrances liées au déracinement et au transport vers une destination inconnue, plusieurs millions de personnes ont frappé aux portes des « espaces vitaux » susceptibles de leur assurer une existence plus stable. Ces immigrés sont, à leur tour, devenus des patriotes, au cours d'un difficile processus d'enracinement, pas toujours parachevé à la première génération ; mais la nouvelle patrie était le plus souvent déjà bien ancrée dans les cœurs de la génération suivante.

Tout phénomène politique apparu à un moment de l'histoire a fini par en disparaître à un autre moment. La patrie nationale a commencé à émerger à la fin du XVIIIe siècle, et a constitué l'espace « normal » et normatif des hommes qui, par elle, ont accédé à la citoyenneté ; ses premiers signes d'usure se sont manifestés vers la fin du XXe siècle. Cependant elle est encore loin d'avoir disparu, et dans des coins reculés du monde des hommes meurent encore pour des bouts de sol national, tandis que dans d'autres régions les frontières « classiques » ont commencé à se dissoudre.

L'économie de marché, après avoir détruit, dans un passé lointain, les petites patries, et après avoir énormément contribué à la formation des patries nationales et à leur délimitation dans des frontières hermétiques, a commencé de disloquer ce qu'elle avait elle-même érigé. Les élites politiques et, surtout, les médias audiovisuels et l'internet y sont aussi pour beaucoup. La dévalorisation du travail de la terre comme source de création de la richesse économique a également contribué au déclin des ressorts mentaux du patriotisme. Aujourd'hui, lorsqu'un Français, un Allemand ou un Italien sortent de leur patrie, les représentants de l'État et leurs chiens de garde ne se tiennent plus sur la frontière. Les Européens se déplacent désormais au sein d'espaces territoriaux délimités de façon totalement nouvelle.

Verdun, peut-être le symbole de la bêtise patriotique du XXe siècle, est devenu un site de tourisme populaire. L'ironie du sort fait qu'aujourd'hui le lieu se moque des passeports et des identités des Européens qui viennent le visiter. Certes, à l'échelle du continent, l'Europe s'est dotée de nouvelles frontières, rigides et souvent non moins implacables que les lignes d'autrefois, mais les territoires qui y sont inclus n'endossent plus les caractéristiques des patries politiques antérieures.

Les Français, semble-t-il, ne mourront plus pour la France, les Allemands ne tueront plus pour l'Allemagne (ou vice versa), et il est à peu près certain que les Italiens prolongeront la tradition incarnée par la figure du vieil Italien cynique dans *Catch 22*, le merveilleux roman de Joseph Heller dont quelques phrases ont été mises en épigraphe de ce chapitre.

Bien qu'à l'ère atomique les massacres de masse conventionnels soient devenus de plus en plus problématiques, on ne saurait récuser l'éventualité que les hommes inventent de nouvelles façons de tuer et d'être tués, mais ce sera pour une visée politique d'un genre encore inconnu.

2

« Mytherritoire »

> Lorsque tu auras des enfants, et des enfants de tes enfants, et que vous serez depuis longtemps dans le pays, si vous vous corrompez, si vous faites des images taillées, des représentations de quoi que ce soit, si vous faites ce qui est mal aux yeux de l'Éternel, votre Dieu, pour l'irriter, j'en prends aujourd'hui à témoin contre vous le ciel et la terre, vous disparaîtrez par une mort rapide, du pays dont vous allez prendre possession au-delà du Jourdain, vous n'y prolongerez pas vos jours, car vous serez entièrement détruits.
>
> Deutéronome, 4, 25-26.

> À quelles [actions] ces trois serments seront-ils [appliqués] ? L'un dicte aux juifs qu'ils ne doivent pas converger vers [Sion] en un mur [par la force] ; et l'un est que le très Saint, béni soit-il, commande aux juifs de ne pas se révolter contre les nations du monde ; et l'un est que le très Saint, béni soit-il, commande aux idolâtres de ne pas subjuguer les juifs plus que nécessaire.
>
> *Talmud de Babylone*, Ketouvot, 13, 111.

Le mot *molédet* (patrie) figure dix-neuf fois dans tous les livres de la Bible, dont la moitié dans celui de la Genèse. Ce terme fait, à tous les sens, référence au pays de naissance ou au lieu d'origine de la famille. On n'y trouve nullement la dimension citoyenne ou publique présente dans les civilisations de la *polis* grecque ou de la République romaine antique. Pour conquérir la liberté, les héros de la Bible n'ont pas défendu une patrie, envers laquelle ils n'ont jamais exprimé une forme quelconque d'amour civique ; ils ignoraient également le sens du sacrifice ultime, et combien il est doux de mourir pour la patrie. L'idée du patriotisme

politique, apparue au nord du bassin méditerranéen, était quasiment inconnue sur ses rives méridionales, et l'était encore plus dans les régions du Croissant fertile.

La pensée sioniste, en cours d'élaboration vers la fin du XIXe siècle, a dû faire face à une problématique compliquée. Partant du principe que la Bible valait d'emblée titre de propriété sur la Palestine, bientôt devenue « terre d'Israël », il fallait transformer celle-ci, par tout moyen, non seulement en pays imaginaire d'origine d'où tous les juifs auraient été exilés, mais aussi en patrie ancestrale, qui aurait été jadis la propriété d'ancêtres mythologiques.

C'est ainsi que la Bible acquit la forme nouvelle d'un livre national. De recueil d'écrits théologiques relatant des exploits historiques aussi bien que des miracles divins, destinés à emporter la conviction et à enraciner la foi, la Bible fut transformée en un ensemble de récits historiographiques s'inscrivant sur un fond religieux superflu. Il fallut même, à cette fin, voiler autant que possible l'essence métaphysique de Dieu, pour lui substituer une personnalité patriotique par excellence. Les intellectuels sionistes, plus ou moins laïcs, n'éprouvaient guère d'intérêt pour une théologie approfondie ; et Dieu, dont l'existence était remise en question, ne promettait plus un pays à son « peuple élu » comme prix de l'attachement à la foi. Il se transforma en une espèce de « voix off » dans le film historique guidant la nation en quête de sa patrie.

Certes, il n'était pas facile de continuer à faire entendre l'écho de la « terre promise », quand celui qui la promettait était à l'agonie, et parfois même considéré par beaucoup comme défunt[1]. Il était difficile de greffer un imaginaire patriotique sur des œuvres théologiques qui lui étaient totalement étrangères. C'était une entreprise complexe et problématique, mais qui, en fin de compte, fut couronnée de succès. Cette réussite ne provient pas tant des talents des penseurs et publicistes sionistes que de conjonctures historiques qui seront traitées, au moins pour partie, dans la suite de ce livre.

Des théologiens inspirés s'attribuent une terre

Les livres de la Bible ne comportent aucune dimension politique faisant référence à une patrie terrestre[2]. Ils n'enseignent pas non plus, contrairement au christianisme, que la patrie authentique se trouve au ciel éternel. Toutefois, le territoire y tient un rôle assez central. Le mot « pays » y figure à plus de mille reprises, notamment, de façon particulièrement significative, dans le bagage théologique transmis dans la partie principale des récits.

Alors que Jérusalem n'est aucunement mentionnée dans le Pentateuque[3], le pays de Canaan apparait dès le livre de la Genèse, et dans la suite il constituera une finalité, un centre d'activité, un échange, un héritage, un lieu d'élection, *etc.* Il est dit à son propos : « un pays très bon, excellent » (Nombres, 14, 7), « pays de froment, d'orges et de vignes, de figuiers, et de grenadiers » (Deutéronome, 8, 8), et surtout, bien sûr, « un pays où coulent le lait et le miel » (Lévitique, 20, 24 ; Exode, 3, 8 ; Deutéronome, 27, 3).

Pour le grand public, juif ou non juif, l'idée reçue est que la terre fut attribuée, jusqu'à la fin des temps, à la « descendance d'Israël », ce qu'un nombre non négligeable de versets peuvent apparemment confirmer. À l'image d'autres œuvres archétypales dans la littérature de l'humanité, les versets de la Bible se prêtent à de multiples interprétations, ce qui, d'ailleurs, fait leur force.

Toutefois, une chose et son contraire ne peuvent pas être énoncés en permanence. Paradoxalement, à l'encontre des textes chrétiens qui situent la naissance de la foi en Jésus sur la terre de Judée, les récits de l'Ancien Testament enseignent à plusieurs reprises que la croyance en Yahvé (Jéhovah) ne trouve pas son origine sur le territoire choisi par Dieu pour ses adeptes de prédilection. Étonnamment, deux grandes révélations divines décisives (théophanies) à la base de la croyance en un seul Dieu, et donc fondatrices de fait du monothéisme sur une moitié de l'hémisphère occidental (la civilisation judéo-christiano-musulmane), ne se sont pas produites dans le pays de Canaan.

Dieu se manifeste à Haran, dans une région de la Turquie actuelle, et il ordonne à l'Araméen Abraham : « Va-t-en de ton pays, de ta patrie, et de la maison de ton père, dans le pays que je te montrerai » (Genèse, 12, 1).

Et le premier fidèle de Jéhovah abandonne sa patrie pour se rendre vers la terre promise encore inconnue. En proie à la faim, il n'y séjournera pas longtemps, et il ira en Égypte.

D'après le mythe fondateur, la deuxième grande rencontre dramatique eut lieu dans le désert, lors de la sortie d'Égypte[4]. Jéhovah s'adresse à Moïse sur le mont Sinaï, et lui donne la Torah. Après les dix commandements, parmi les instructions, les obligations et les conseils abondamment dispensés, Dieu fait référence à la terre promise : « Voici un ange devant toi, pour te protéger en chemin, et pour te faire arriver au lieu que j'ai préparé [...]. Mon ange marchera devant toi, et te conduira chez les Amoréens, les Hétiens, les Phéréziens, les Cananéens, les Héviens et les Jébusiens, et je les exterminerai » (Exode, 23, 20 et 23). Les lecteurs étant censés savoir que le pays n'est pas vide, la promesse divine contient également, pour la première fois, une annonce explicite d'« évacuation » des habitants d'origine, dont la présence pourrait gêner ceux qui vont venir s'installer dans les lieux.

Autrement dit, aussi bien Abraham, le « père de la nation », que Moïse, son premier « grand prophète », qui ont tous deux pu connaître le Créateur personnellement et de façon exclusive, ne sont pas des natifs du pays, mais y sont venus de l'extérieur. À l'inverse d'un mythe autochtone célébrant l'antériorité des habitants locaux comme expression de la possession du pays, la foi en Yahvé ne cesse de montrer l'origine étrangère de ses fondateurs.

Lorsque Abraham, converti au « judaïsme », après avoir émigré de Mésopotamie en compagnie de son épouse araméenne, veut marier son fils préféré, il ordonne à son esclave « de ne pas prendre, pour mon fils, une femme parmi les filles des Cananéens au milieu desquels j'habite, mais d'aller dans mon pays et dans ma patrie, prendre une femme pour mon fils Isaac » (Genèse, 24, 3-4). L'esclave n'est aucunement surpris ; il retourne dans la patrie de son maître et ramène, de l'étranger, la belle Rébecca. Cette pratique « antipatriotique » perdure dans la génération suivante. Rébecca, la « snob » venue de l'étranger, déclare à son époux vieillissant : « Je suis dégoûtée de la vie, à cause des filles de Heth. Si Jacob prend une femme comme celles-ci, parmi les filles de Heth, parmi

les filles du pays, à quoi me sert la vie ? » (Genèse, 27, 46).

Jacob, le fils fidèle, n'a pas le choix ; il quitte Canaan pour rejoindre l'Aram-Naharaîme, patrie de ses aïeux et de sa mère. Dans cet « exil » proche, il épouse Léa et Rachel, deux femmes autochtones issues de la même famille ; de ces unions naîtront douze fils et une fille. Les fils, qui deviendront par la suite les patriarches de onze tribus d'Israël, sont tous nés en dehors du pays, à l'exception d'un seul qui naîtra à Canaan. Autrement dit, les « quatre mères de la nation » sont des étrangères, filles d'une lointaine patrie. En résumé : Abraham, son épouse, sa bru, les épouses et maîtresses de ses petits-fils, et presque tous ses arrière-petits-fils, selon la légende, sont originaires du nord du Croissant fertile et ont émigré à Canaan sur l'ordre du Créateur.

La saga antipatriotique se poursuivra et connaîtra de nouveaux développements au fur et à mesure du récit. Tous les fils de Jacob, comme l'on sait, émigreront en Égypte, où naîtront tous leurs descendants, soit toute la « descendance d'Israël », durant quatre cents ans, soit une période d'une durée supérieure à celle qui s'étend de la Révolution puritaine anglaise à l'invention de la bombe atomique ! À l'instar de leurs aïeux, ils n'hésiteront pas non plus à épouser des autochtones (dès lors que les femmes ne sont pas cananéennes, ils y sont autorisés). Parmi les cas les plus connus, Joseph a épousé Osnath, qui lui a été offerte par Pharaon (il faut se rappeler qu'Agar, la maîtresse d'Abraham, était aussi égyptienne et non pas cananéenne). Moïse, le grand chef charismatique de la « descendance d'Israël », a pris pour épouse Tsippora, originaire de Madian. Il n'est guère étonnant qu'avec ces mariages, absolument contraires à la loi ultérieure, « les enfants d'Israël furent féconds et multiplièrent, ils s'accrurent et devinrent de plus en plus puissants. Et le pays fut rempli » (Exode, 1, 7)[5]. Ce pays est l'Égypte, évidemment, et non pas Canaan ; et d'après le récit biblique, « le peuple » croît, au plan démographique, en un lieu qui ne correspond pas du tout à celui qui lui a été promis, mais que la carte des civilisations antiques désigne comme prestigieux et noble. Moïse, Aaron et Josué, les chefs qui conduiront « le peuple » à Canaan, sont tous les trois nés dans le grand royaume des pharaons où ils ont reçu leur éducation et sont devenus des

adeptes de Jéhovah.

Une autre donnée est partie intégrante de cette image mythique de la création du « gentil sacré » en pays étranger, également marquée par le rejet de l'autochtone : les rédacteurs de la Bible éprouvent non seulement de la répugnance envers les habitants authentiques du pays, mais ils expriment aussi, à maintes reprises, une franche hostilité à leur encontre. La plupart des auteurs des textes bibliques détestent effectivement les tribus indigènes (« populaires ») de paysans et idolâtres naïfs, et, au plan idéologique, ils préparent méthodiquement le terrain pour leur extermination. Déjà, sur le mont Sinaï, juste après l'annonce des dix commandements, Jéhovah avait promis de mettre à l'écart les habitants d'origine pour faire la place à ceux qu'il avait choisis[6].

Moïse, l'ancien prince égyptien, rappelle cette promesse divine en plusieurs occasions. Dans le Deutéronome, le prophète qui a transmis la morale de Dieu aux « fils d'Israël » ne cesse d'insister : « Lorsque l'Éternel, ton Dieu, aura exterminé les nations dont l'Éternel, ton Dieu, te donne le pays, lorsque tu les auras chassés et que tu habiteras dans leurs villes et dans leurs maisons » (19, 1). Quant au sort à réserver aux résidents non cananéens, Moïse ordonne avec fermeté : « Mais dans les villes de ces peuples dont l'Éternel, ton Dieu, te donne le pays pour héritage, tu ne laisseras la vie à rien de ce qui respire » (Deutéronome, 20, 16).

« Détruire », « anéantir », ôter la vie à tout être vivant, figurent en tant que commandements précis, mais le terme le plus répandu dans la Bible pour signifier l'anéantissement général des habitants du pays est « interdire ». En effet, l'interdiction totale, synonyme d'extermination physique des indigènes, s'applique, selon la légende biblique, dès le franchissement du Jourdain par les tribus d'Israël pénétrant en terre promise.

Le massacre commence après la conquête de Jéricho : « Et ils dévouèrent par interdit, au fil de l'épée, tout ce qui était dans la ville, homme et femmes, enfants et vieillards, jusqu'aux bœufs, aux brebis et aux ânes » (Josué, 6, 21). Il se poursuit systématiquement lors de la prise de chaque cité : « Josué battit tout le pays, la montagne, le midi, la plaine et les coteaux, et il en battit tous les rois ; il ne laissa échapper personne, et

il dévoua par interdit tout ce qui respirait, comme l'avait ordonné l'Éternel, le Dieu d'Israël » (Josué, 10, 40). Cet épisode se termine par des festivités autour du butin et du sang versé : « Les enfants d'Israël gardèrent pour eux tout le butin de ces villes et le bétail ; mais ils frappèrent du tranchant de l'épée tous les hommes, jusqu'à ce qu'ils les eussent détruits, sans rien laisser de ce qui respirait » (Josué, 11, 14).

Après ces tueries de masse, l'armée des occupants s'assagit quelque peu et entreprend la colonisation. Le « peuple » né en Égypte se divise à nouveau en tribus qui se partagent les terres du pays. Celui-ci excède alors largement les promesses faites par Dieu à Moïse, puisqu'il comprend, tout à coup, des territoires situés au-delà du Jourdain. Deux tribus et demie s'installent de l'autre côté du fleuve, et c'est ainsi que l'histoire commence sur la terre promise, plus vaste que la terre de Canaan. Ce récit, conté par le menu et avec force imagination dans l'Ancien Testament, regorge du blâme des péchés incessants qui aboutiront au châtiment final, le départ pour le double exil : tout d'abord, celui des habitants d'Israël en Assyrie (au VIIIe siècle avant J.-C.), ensuite celui des habitants de Judée à Babylone (au VIe siècle avant J.-C.). Une grande partie du récit retraçant l'épopée des Hébreux au pays de Canaan vise à présenter et à justifier les raisons ayant conduit à ces deux exils traumatisants.

Les historiens, ou les chercheurs spécialistes de la Bible, qui ne croient pas à la sainteté divine des livres et qui n'adhèrent pas au déroulé anachronique et impossible du récit, se trouvent confrontés aux problèmes suivants : 1°) Pourquoi les auteurs des textes anciens ont-ils obstinément insisté sur le fait que la révélation divine est survenue, précisément, en des lieux situés en dehors de la terre promise ? 2°) Comment expliquer qu'aucun des héros de l'épopée ne soit d'origine autochtone ? 3°) Quelle est la finalité de la fomentation d'une haine si brûlante envers les indigènes, et pourquoi avoir livré le récit éprouvant, et que tout le monde s'accorde à trouver étrange, de l'extermination de masse ?

À ce stade, il convient de rappeler que si, depuis l'époque des Lumières et l'avènement de la laïcité, de nombreux érudits ont pris leurs distances

vis-à-vis du livre de Josué, précisément du fait de l'entreprise d'extermination qui y est décrite[7], ce dernier était encore il y a peu le récit favori de larges cercles sionistes, dont David Ben Gourion fut un représentant emblématique. Le récit de la colonisation et les descriptions du retour du « peuple d'Israël » sur sa terre promise ont attisé un élan enthousiaste chez les fondateurs de l'État, et ont suscité dans leur imaginaire un foisonnement de comparaisons entre le passé biblique et le présent national[8].

Les élèves des écoles talmudiques savaient autrefois que la lecture de la Bible s'accompagnait toujours de commentaires édulcorant la dureté des paroles divines. En revanche, dans l'État d'Israël, les enfants israéliens de toutes les écoles, dès l'âge de neuf ou dix ans, ont appris et continuent d'apprendre les faits d'armes de Josué, et ce sans recourir aux filtres protecteurs et justificatifs utilisés par le judaïsme talmudique. Le ministère israélien de l'Éducation n'a jamais éprouvé la nécessité d'émettre des réserves sur les passages effrayants de la Bible qui n'ont fait l'objet d'aucune censure. Sachant que le Pentateuque et le début des livres des Prophètes sont considérés comme des récits authentiques qui rapportent l'histoire du « peuple juif » depuis ses origines, il a été convenu au fil des ans que si l'on peut surseoir à la lecture des livres ultérieurs des Prophètes, assez abstraits, il ne faut en aucun cas, par contre, faire l'impasse sur le livre de Josué. Même lorsqu'ont été démontrés les dommages moraux et pédagogiques occasionnés par l'enseignement de ce « passé », le système d'enseignement a maintenu son refus de toute prise de distance vis-à-vis de ces embarrassants récits d'extermination[9].

Au cours des dernières années, fort heureusement, le doute sur la véracité du récit est allé croissant parmi les chercheurs sionistes travaillant sur la Bible et les archéologues israéliens. Les constats effectués sur le terrain ont apporté une connaissance de plus en plus affutée de l'histoire des juifs, confirmant notamment que la sortie d'Égypte n'a pas eu lieu, et qu'il n'y a pas eu de conquête soudaine du pays de Canaan à l'époque mentionnée dans l'Ancien Testament ; aussi est-il devenu plausible, à juste titre, de considérer comme pure invention l'horrible récit du crime de masse. Vraisemblablement, au terme d'un long

processus historique et graduel de passage d'un mode de vie nomade à une sédentarisation par le travail agricole, Cananéens et Hébreux ont constitué un mélange à partir duquel se sont formés deux royaumes : le grand Israël et la petite Judée[10].

Selon la théorie adoptée récemment dans les cercles de recherche, les récits de la conquête datent de la fin du VIIIe siècle avant J.-C., ou au plus tard de la période du règne de Josias, au VIIe siècle avant J.-C., au moment de la concentration du culte à Jérusalem et de la « découverte », semble-t-il, du Pentateuque. Le but principal de la rédaction de cette histoire théologique consistait, si l'on en croit divers chercheurs, à implanter la foi monothéiste parmi les habitants de Judée comme chez les réfugiés d'Israël, arrivés après la destruction de leur royaume au nord. Le dur combat des rois monothéistes contre les idolâtres légitimait tout moyen de conviction : d'où la prédication acerbe et sans discernement contre l'idolâtrie régnante et sa corruption morale[11].

Ces hypothèses, passionnantes et stimulantes, ne sont cependant guère convaincantes. Certes, elles nous soulagent pour partie du récit cauchemardesque sur le cruel génocide ancestral, mais elles ne répondent pas à l'interrogation cardinale : pourquoi le récit biblique présente-t-il tous les premiers monothéistes comme des immigrants, des occupants, totalement étrangers au pays où ils sont arrivés ? Elles ne parviennent pas non plus à nous éclairer sur les origines de l'idée du terrible massacre des autochtones, dont la description est sans équivalent dans la littérature antique. De nombreuses sources nous ont, bien évidemment, fait connaître la cruauté des hommes de l'Antiquité. On trouve des récits de tueries de masse dans les légendes assyriennes primitives, dans l'*Iliade* d'Homère, et tout étudiant en histoire sait quel sort les Romains ont réservé à leurs adversaires défaits lors de la prise de Carthage. Certains actes d'extermination ont donné lieu à des commémorations, sous une forme documentaire, mais à ma connaissance aucun groupe ayant perpétré de tels actes ne s'en est glorifié, ni n'a excipé de considérations théologiques et morales pour justifier la destruction d'une population et la prise de possession d'un territoire.

Il est peu probable, tout d'abord, que le cœur historiographique de la

Bible ait été rédigé avant la destruction du royaume de Judée, au VIe siècle avant J.-C. En effet, avant sa destruction, on n'aurait pas pu composer le récit d'un grand et glorieux royaume, doté d'une capitale couverte de majestueux palais et de temples somptueux, alors même que les découvertes archéologiques montrent que la Jérusalem historique n'était tout au plus qu'un grand village, transformé progressivement en une petite cité.

Ensuite, une telle description de la soumission systématique d'une dynastie de monarques à la souveraineté divine absolue, mais aussi, ce qui paraît encore moins crédible, à des prophètes ombrageux et sermonneurs, eux-mêmes représentants de Dieu sur terre, n'a pas pu être rédigée par des écrivains de cour ou par des prêtres du temple, privés de toute liberté intellectuelle. De même, l'idée suprême selon laquelle la dynastie a été fondée à l'initiative d'un peuple dont presque tous les rois ont commis péché sur péché serait inadmissible dans toute cour d'une monarchie souveraine, aussi lilliputienne fût-elle ! Enfin, on s'explique difficilement comment une révolution monothéiste d'une telle importance, riche en implications audacieuses, a pu commencer à bouillonner dans un petit royaume rural léthargique, si différent des métropoles culturelles animées du Proche-Orient.

Il est beaucoup plus vraisemblable que, pour l'essentiel, les livres de l'Ancien Testament ont été rédigés et ont reçu leur forme théologique après l'arrivée à Jérusalem des émigrés de Babylone, voire plus tardivement encore, à l'époque hellénistique ; telle est l'opinion formulée par plusieurs chercheurs non israéliens, et c'est aussi ce qu'en avait déduit, en son temps et avec sa logique aiguë, Bénédict Spinoza[12]. Il ne fait guère de doute que les rédacteurs talentueux de la Bible ont une connaissance directe de la signification et de la douleur de l'exil. Ils expriment sans cesse leur émotion à ce sujet et tentent, en permanence, de lui trouver une explication idéologique. Tout au long du Pentateuque et des livres des Prophètes, l'exil résonne comme une donnée connue et concrète, qui se profile continuellement comme une menace : « Je vous disperserai parmi les nations et je tirerai l'épée après vous. Votre pays sera dévasté, et vos villes seront désertes [...]. Vous périrez parmi les nations, et le pays de

vos ennemis vous dévorera » (Lévitique, 26, 33 et 38) ; « L'Éternel vous dispersera parmi les peuples, et vous ne resterez qu'un petit nombre au milieu des nations où l'Éternel vous emmènera » (Deutéronome, 4, 27). Ces phrases sont absolument identiques au discours rapporté dans un texte clairement postérieur à l'exil, tel le livre de Néhémie : « Lorsque vous pécherez, je vous disperserai parmi les peuples » (1, 8).

On peut à ce stade proposer une hypothèse de travail : les anciens prêtres et écrivains de cour présents à Babylone, descendants des exilés venus de Judée, se sont trouvés, lors de la conquête perse de Babylone, en contact fécond avec le zoroastrisme, lui-même alors en lutte avec le polythéisme, et qui se situait encore dans une phase de dualité divine. On trouvera chez le prophète Isaïe une expression caractérisée, et fermement exprimée, de la coupure épistémologique décisive entre le dualisme zoroastrien et le yahvisme monothéiste : « Ainsi parle l'Éternel à son oint, à Cyrus […]. Je forme la lumière, et je crée les ténèbres. Je donne la prospérité, et je crée l'adversité. Moi, l'Éternel, je fais toutes ces choses » (Isaïe, 45, 1 et 7).

À mon humble avis, le niveau d'abstraction dont le jeune monothéisme est porteur ne pouvait naître qu'au sein d'une culture matérielle et étatique dotée d'un haut niveau de maîtrise technologique sur la nature. Ces conditions n'étaient alors réunies que dans les grandes civilisations hydrauliques, telles l'Égypte et la Mésopotamie. La rencontre surprenante entre les exilés et leurs descendants d'un côté, et de l'autre un foyer de haute culture, a, semble-t-il, posé les fondations de ces thèses pionnières[13].

Comme dans toute révolution intellectuelle déterminante, les savants audacieux ont été contraints de compléter et de parfaire leurs théories radicales en dehors des cercles culturels institutionnels. L'écriture en une langue inconnue et l'émigration à Canaan d'une partie d'entre eux, sous l'égide du souverain perse suprême, ont pu constituer la voie efficace pour se soustraire à des chocs frontaux superflus avec un clergé hégémonique hostile, et avec des écrivains de cour encore semi-polythéistes. Ainsi, en un va-et-vient entre Babylone et Canaan, fut créé le premier mouvement de la lente transition historique vers une tradition théologique d'un genre

totalement nouveau.

La petite Jérusalem du Ve siècle avant J.-C. est devenue un lieu de refuge et une serre pour ces intellectuels « en marge ». Il semble que quelques-uns soient restés à Babylone et aient fourni aux émigrés une logistique matérielle et spirituelle, précieuse pour la création du corpus révolutionnaire. Canaan va, ainsi, constituer une sorte de trait d'union spirituel entre la croyance née dans le nord du Croissant fertile et les cultures du bassin méditerranéen. Jérusalem sera la première station du puissant parcours théologique (juif-chrétien-musulman) qui finira par conquérir une grande partie du globe.

Si l'on adopte cette hypothèse, les récits de la naissance du monothéisme à l'extérieur de la terre promise apparaissent plus intelligibles et plus logiques. Les figures littéraires d'Abraham et de Moïse, qui introduisent dans Canaan la foi en un dieu unique, sont une transposition légendaire de l'émigration effective des agents babyloniens vecteurs de la nouvelle divinité. Ils sont peu à peu arrivés à Sion à partir du début du Ve siècle avant J.-C. Les pionniers du monothéisme occidental aux Ve et IVe siècles avant J.-C. (une période exceptionnelle qui a vu la naissance de la philosophie et du théâtre grecs, mais aussi l'expansion du bouddhisme et du confucianisme) se sont rassemblés dans la petite Jérusalem, d'où ils ont entrepris d'impulser leur croyance originale.

L'activité culturelle s'est déployée à Jérusalem sous le regard attentif d'agents du royaume de Perse, à l'instar d'Esdras et de Néhémie, hommes fondateurs respectables. Le choix des stratégies narratives avait pour finalité d'une part de créer une communauté de croyants fiable, et d'autre part d'empêcher que cette communauté n'enfle à l'excès et ne constitue une menace pour l'autorité impériale suprême. De la sorte, dans le petit « Yehoud Medinata », il était permis d'imaginer la conquête, au nom de Dieu, d'un territoire, d'évoquer de puissants royaumes d'autrefois, de rêver à d'irréalistes frontières promises qui iraient jusqu'au pays d'origine des nouveaux émigrés, alors qu'en fait et dans le présent, il ne fallait pas revendiquer une souveraineté effective mais se contenter de la construction d'un modeste temple, remercier plus d'une fois les dirigeants

perses, et prévenir un trop grand développement de la nouvelle communauté de fidèles.

Les autochtones hébreux, dont les ancêtres avaient vécu dans les royaumes de Judée et d'Israël, de même que les tribus cananéennes implantées à proximité, n'ont jamais connu l'exil assyrien ou babylonien, contrairement aux monarques dont ils avaient été les sujets et à la communauté des lettrés qui avait été, autrefois, au service des gouvernants locaux. Les autochtones étaient restés des païens fidèles, sans aucune instruction. Cette population d'agriculteurs, s'exprimant dans un mélange de dialectes, ne reconnaissait pas la particularité exclusive de Jéhovah, même si elle lui rendait un culte visible dans une longue lignée d'autres dieux. Les immigrés monothéistes avaient pour objectif de réunir et de convaincre l'élite des idolâtres locaux, de les isoler de la masse du peuple, et, en prenant appui sur eux, de forger le noyau dur des porteurs de la foi nouvelle. Ainsi naquit, semble-t-il, pour la première fois, l'idée littéraire de « peuple élu ».

Des chroniques royales détaillées, écrites sous la forme de la stèle de Mesha ou semblables à l'inscription des événements en usage chez les rois de Babylone, conservées apparemment à Jérusalem ou bien emportées en exil lors de la destruction[14], ont été fondues dans l'abondant recueil des mythes et des fascinantes traditions de magie importées du nord du Croissant fertile. Tout cet ensemble a servi de premier fondement pour la construction du récit sur la création du monde et la révélation du Dieu unique. Le *El* (Dieu) ou *Elo* emprunté à la tradition cananéenne est devenu *Eloïm* (Dieu). Des rythmes, des vers et des constructions linguistiques ont été pillés dans la poésie ougaritique. Des codes juridiques issus des royaumes mésopotamiens ont été transformés en une partie des commandements de la Bible. Le long récit complexe de la division en douze tribus d'Israël rappelle de façon surprenante la tradition grecque, à laquelle Platon a donné une expression littéraire connue dans sa description de la colonisation idéale et sa division en douze parties[15].

À l'instar des mythologies traditionnelles, il était nécessaire d'exalter un passé solide et étincelant afin de magnifier un présent austère et misérable, aux plans matériel et politique. Et puisqu'il était question

d'éducation et de propagande monothéistes, un nouveau genre littéraire recherché est apparu. À Jérusalem et à Babylone, des savants commencèrent à rédiger leurs théories au moment même où Hérodote traversait Canaan (qu'il nomme Palestine), mais leurs écrits ne sauraient être qualifiés comme relevant de l'histoire : l'appellation de « mythistoire » originale serait beaucoup plus appropriée[16]. On ne trouvera pas dans ce nouveau genre inconnu les faits et gestes des dieux multiples ; mais la quête des événements et des actions relevant de l'homme en tant que finalité propre n'y apparaît pas non plus, contrairement à ce que l'on trouve dans le monde grec. Le besoin pressant de retranscrire le passé comme preuve de la volonté et des prodiges du Dieu unique, et aussi comme marque de l'infériorité humaine vouée à un perpétuel balancement entre le péché et le châtiment, constitue le moteur principal de l'écriture.

Il fallait pour cela, en permanence, séparer le bon grain de l'ivraie ; déterminer qui, parmi les anciens rois, était un élu de Dieu, à qui toutes ses fautes sont pardonnées, et qui, au regard de Dieu, restera un malfaisant, réprouvé jusqu'à la fin des temps. Il fallait décider quel roi, autrefois, était demeuré fidèle à Jéhovah (les principales figures, notamment celles qui ont suivi, sont historiques, et leur substance est puisée dans les chroniques détaillées), et quel autre était voué à la malédiction éternelle. Sachant qu'à la même époque d'autres prêtres exerçant en Samarie se revendiquaient d'une filiation avec le grand royaume d'Israël, un mythe, promis à une étonnante et durable postérité, fut forgé qui rapportait l'existence d'un royaume unifié de David et Salomon, divisé ensuite, de façon destructrice, à cause du comportement de factieux sacrilèges. Les monarques du royaume situé au nord sont ainsi devenus d'horribles idolâtres, ce qui n'a pas empêché de s'approprier leur nom prestigieux, « Israël », et de l'accoler au « peuple élu ».

Contrairement au point de vue précurseur de Spinoza, il est peu probable que ces textes extraordinaires aient été rédigés par un ou deux auteurs. Il y a eu, de façon à peu près certaine, un ensemble d'écrivains, large et diversifié, qui a maintenu un contact continu avec le centre babylonien. La nature des écrits montre qu'ils ont été rédigés et remaniés à maintes reprises durant plusieurs générations : d'où la redondance des

récits, les bribes d'intrigues assemblées, morceau par morceau, les unes aux autres, le manque de cohérence dans la narration, les omissions, les changements de style, les noms différents donnés à Dieu, et même bon nombre de contradictions idéologiques. Les divers écrivains ignoraient, évidemment, qu'un jour tous ces textes seraient rassemblés en un seul et même corpus canonique.

Si ces textes sont unis par un large socle de convergences concernant l'existence d'un Dieu unique, plusieurs différends continuent cependant d'apparaître au sujet des valeurs morales à transmettre, et une certaine variété se révèle, évidemment, à propos de la politique de relation envers autrui[17]. Les auteurs plus tardifs furent, semble-t-il, beaucoup moins exclusivistes que leurs devanciers, tout comme les auteurs du Deutéronome se différenciaient des écrivains-prêtres par le style, et par leurs visions des modes de présence de Dieu. Quoi qu'il en soit, même si l'écriture avait pour but de solidifier un noyau communautaire immédiat, elle visait peut-être bien plus le lointain futur.

Le rayonnement croissant de ceux qui viennent d'Aram-Naaraim, et un profond mépris pour les autochtones, se reflètent dans la majeure partie des récits du Pentateuque et des premiers livres des Prophètes. La patrie se trouve à l'étranger, à Babylone ou en Égypte, les deux métropoles culturelles des temps anciens, dont le prestige est révéré. Les chefs spirituels des « fils d'Israël », en provenance d'un lieu jouissant d'un grand renom, ont apporté leur foi exclusive et les principaux commandements de Dieu, alors qu'au contraire les résidents de Canaan se caractérisent par leur inculture, la corruption et la propension renouvelée à embrasser un culte étranger.

Le dédain et le désintérêt pour les habitants autochtones s'expriment également dans les descriptions littéraires relatant leur expulsion et leur anéantissement. Les premiers auteurs arrivés à Canaan ne disposaient pas d'un appareil d'État ni d'une force armée. Ils ressemblaient aux croisés, sans inquisition établie. Ils ne pouvaient alors compter que sur l'imaginaire, la parole et l'intimidation.

Ils ne s'adressaient pas, évidemment, à un vaste public. L'activité littéraire n'impliquait que les élites restreintes sachant lire et écrire, à quoi

s'ajoutait un petit nombre d'auditeurs curieux s'attroupant dans les faubourgs de la petite Jérusalem. Mais, petit à petit, le cercle s'est élargi et la « semence d'Israël » a fructifié jusqu'à ce que, au IIe siècle avant J.-C., le premier pouvoir monothéiste de l'histoire, le petit royaume éphémère des Hasmonéens, fût en mesure d'être fondé.

Après avoir dénié aux anciens habitants de la terre d'élection le droit de propriété et le droit de vivre, les auteurs de la Bible se sont octroyé la possession du lieu, pour eux-mêmes et pour ceux qui acceptaient d'adhérer à leur doctrine. Il s'agit d'une phase où le monothéisme n'a pas encore confiance en lui-même et craint fortement que les influences polythéistes ne menacent son existence et son avenir. Il ne s'engagera dans le prosélytisme et la conversion indifférenciée qu'une fois renforcé et implanté, après la révolte des Maccabées, au IIe siècle avant J.-C. Avant cela, le monothéisme a lutté durement contre la masse des idolâtres qui l'entourait et face à qui il a forgé des positions rigides et séparatistes.

Ainsi l'interdiction du mariage avec les autochtones constituait-elle un commandement suprême pour ceux qui « reviennent à Sion », au point que ceux qui étaient déjà mariés se virent imposer l'ordre de répudier leurs épouses (Esdras, 10, et Néhémie, 13). Les immigrés furent contraints de faire venir des femmes de Babylone. Cette politique de mise à l'écart et de stigmatisation des autochtones s'accordait, semble-t-il, avec la stratégie globale de l'Empire perse qui privilégiait le principe bien connu du « diviser pour régner ». Le nouveau « peuple élu », actif à Jérusalem et dans ses environs, avait reçu l'interdiction de s'assimiler au petit peuple villageois du pays ; c'est pourquoi, dans l'expression littéraire rétroactive, Isaac et Jacob ont dû épouser des vierges araméennes, tandis que Joseph et Moïse ont été autorisés à prendre pour femmes des Égyptiennes et des Madianites, et non pas des Cananéennes. Et lorsque le roi Salomon, aux désirs insatiables, prend sept cents femmes et trois cents maîtresses parmi lesquelles figurent quelques belles autochtones, il commet le mal aux yeux de Jéhovah et il en sera puni par la partition en deux de son royaume imaginaire. Telle sera, par la suite, l'une des légitimations théologiques de l'existence des royaumes d'Israël et de Judée (1 Rois, 11, 1-13).

Il était rigoureusement interdit de nouer des liens matrimoniaux avec des Cananéennes issues de familles païennes autochtones ayant la moindre relation de parenté avec les clans et les grandes tribus. Seuls des êtres mis au ban et maudits, comme Ésaü, le fils aîné d'Isaac, pouvaient faire une chose pareille et, par là même, rabaisser tragiquement leur statut social. Dans ce contexte, la trame du récit biblique, depuis les ordres donnés par Dieu jusqu'à leur exécution effective, est captivante : « Lorsque l'Éternel, ton Dieu, t'aura fait entrer dans le pays dont tu vas prendre possession, et qu'il chassera devant toi beaucoup de nations, les Hétiens, les Guirgasiens, les Amoréens, les Cananéens, les Phéréziens, les Héviens et les Jébusiens, sept nations plus nombreuses et plus puissantes que toi ; lorsque l'Éternel, ton Dieu, te les aura livrées et que tu les auras battues, tu les dévoueras par interdit, tu ne traiteras point d'alliance avec elles, et tu ne leur feras point de grâce. Tu ne contracteras point de mariage avec ces peuples, tu ne donneras point tes filles à leurs fils, et tu ne prendras point leurs filles pour tes fils » (Deutéronome, 7, 1-3).

Aussi étrange et troublant que cela puisse paraître, Dieu, après avoir ordonné l'extermination de toute la population, donne pour instruction de ne pas contracter de mariages avec les victimes. L'extermination et la prohibition du mariage se confondent dans l'imaginaire séparatiste des écrivains fanatisés au point qu'ils en font un interdit incontournable.

Les auteurs, après avoir relaté les actes exterminateurs de Josué, font aussi comprendre au lecteur laissé sous le choc que, comme tout autre génocide connu dans l'histoire, celui-ci ne fut pas total. C'est ainsi que de nombreux païens ont continué de vivre à Canaan après le « retour à Sion », et il devait en être de même à la suite des « conquêtes » légendaires de Josué. Nous savons qu'une grâce fut accordée à Rahab la prostituée, et que les Gabaonites se virent réduits à l'état de coupeurs de bois et porteurs d'eau. Par ailleurs, avant de mourir, Josué, rude chef d'armée, réunit ses fidèles et leur commanda : « Si vous vous détournez et que vous vous attachiez au reste de ces nations qui sont demeurées parmi vous, si vous vous unissez avec elles par des mariages, et si vous formez ensemble des relations, soyez certains que l'Éternel, votre Dieu, ne

continuera pas à chasser ces nations devant vous » (Josué, 23, 12-13).

Dans le livre des Juges, qui apparaît dans la Bible comme la suite directe du livre de Josué, l'on est surpris de découvrir que les autochtones n'ont pas du tout été exterminés, et que la hantise de la menace d'assimilation avec eux demeure comme auparavant : « Et les enfants d'Israël habitèrent au milieu des Cananéens, des Hétiens, des Amoréens, des Phéréziens, des Héviens et des Jébusiens ; ils prirent leurs filles pour femmes, ils donnèrent à leurs fils leurs propres filles, et ils servirent leurs dieux. Les enfants d'Israël firent ce qui déplaît à l'Éternel, ils oublièrent l'Éternel, et ils servirent les Baals et les idoles » (Juges, 3, 5-7).

Une surprise plus grande encore se trouve ultérieurement dans le livre d'Esdras, où l'on voit que l'obsession de l'intégration parmi le petit peuple « ancien » exterminé se poursuit : « Le peuple d'Israël, les sacrificateurs et les lévites ne se sont point séparés des peuples de ces pays, et ils imitent leurs abominations, celles des Cananéens, des Hétiens, des Phéréziens, des Jébusiens, des Ammonites, des Moabites, des Égyptiens et des Amoréens. Car ils ont pris de leurs filles pour eux et pour leurs fils, et ont mêlé la race sainte avec les peuples de ces pays » (Esdras, 9, 1-2).

Le travail de distinction et de séparation entre Dieu comme divinité unique et son ancienne famille bigarrée – son épouse Astarté, elle-même déesse de la terre, et leurs brillants enfants, Baal l'orage, Ishtar la déesse désirée, Anat la chasseresse et Yam « le mouillé » – ressemble à une interminable entreprise sisyphéenne qui préoccupe en permanence les premiers monothéistes. Il fallait extirper les anciennes idoles afin d'enraciner le « Dieu » suprême ; et si cela ne se réalisait pas, si les enfants d'Israël recommençaient à révérer plusieurs dieux, ils subiraient un châtiment et seraient chassés de la terre qui leur avait été donnée. Bien qu'il ait une bonne opinion de lui-même, puisque « miséricordieux et compatissant », Jéhovah est un dieu dur et vengeur. Comme un propriétaire capitaliste et fanatique, il ne pardonnera pas si on le trahit, et les sanctions tomberont immédiatement si ses fidèles commettent un péché. La destruction et l'exil sont toujours agités comme une menace au terme du récit, avant d'être, en fin de compte, mis à exécution.

Chaque livre des Rois vient démontrer que les habitants d'Israël ont été

chassés à cause des abominations commises par la dynastie d'Omri, tout comme les Judéens ont payé de leur exil les péchés du roi Manassé. Presque tous les prophètes, de Jérémie à Isaïe et d'Amos à Michée, brandissent constamment la menace tantôt du malheur qui s'abattra sur le pays et le transformera en désert, tantôt du déracinement et de l'expulsion brutale du peuple pécheur. Telle est, pour les auteurs de la Bible, l'arme ultime pour sans cesse guider et mettre en garde la communauté des fidèles qui grossit lentement, afin qu'elle adhère à la croyance au Dieu unique.

Dans le discours théologique du livre des livres, la promesse de la terre pour le peuple élu est toujours soumise à condition. Rien n'est assigné pour l'éternité ; tout est conditionné par le degré d'intensité de la foi en Dieu. La terre n'est pas donnée une fois pour toutes ; elle n'est pas un don qui ne pourra pas être repris. Elle demeurera comme une sorte de prêt foncier, et non pas comme un territoire acquis en propriété. Il n'y aura pas de titre de propriété collective donné aux « enfants d'Israël » sur la terre promise ; elle sera toujours un bien prêté par Dieu, dans sa grande générosité.

« Car toute la terre est à moi » (Exode, 19, 5), dit et redit sans cesse le propriétaire tout-puissant. Il n'a décerné la terre promise que comme une récompense temporaire et soumise à condition ; et pour qu'il n'y ait aucun doute sur la nature de la propriété, il tranche résolument : « Les terres ne se vendront point à perpétuité ; car le pays est à moi, car vous êtes chez moi comme étrangers et comme habitants » (Lévitique, 25, 23)[18]. Si dans la pensée moderne, au moins depuis John Locke, la terre appartient à ceux qui la travaillent, il n'en allait pas ainsi dans la philosophie biblique. Les anciens Cananéens n'étaient pas propriétaires de la terre, qui n'est pas davantage la propriété des tribus hébraïques qui en ont hérité ; tous ceux qui peuplent cette terre peuvent, en fait, être vus comme ses orphelins.

Quelle qu'ait été la force de leurs liens avec Jérusalem, la ville sainte, les descendants des « enfants d'Israël » n'ont jamais eu de terre des ancêtres, pour la bonne raison que la majorité de leurs ancêtres imaginaires était venue d'ailleurs. De plus, les héros de l'Ancien Testament n'avaient pas de patrie d'origine, et ce non seulement dans l'acception politique gréco-

romaine du terme, mais aussi dans le sens plus restreint d'une portion de territoire bien identifiée, protégée et sûre. Selon la philosophie du premier monothéisme, le territoire n'est pas un lieu d'accueil et de refuge pour les mortels ordinaires ou désireux de se poser, mais il est toujours, au contraire, un défi qu'il faut relever et un prix qu'il faut mériter pour y avoir droit, ne serait-ce que temporairement.

En d'autres termes, dans tous les livres de la Bible, le pays de Canaan ne deviendra jamais la patrie des « enfants d'Israël » ; c'est pourquoi, notamment, ceux-ci ne l'appelleront jamais « la terre d'Israël ».

Histoire d'un lieu : du pays de Canaan à la Judée

Alors que les Israéliens d'aujourd'hui ne savent guère que le vocable courant d'expression de propriété « la terre d'Israël » est introuvable dans les livres de l'Ancien Testament, les auteurs du Talmud et de la Mishna, quant à eux, ne l'avaient pas parfaitement identifié, dans la mesure où ils ont eu la chance de ne pas lire ces livres à travers un prisme national. Par exemple, dans un midrash halakha datant semble-t-il du IIIe siècle avant J.-C., il est écrit, de façon quelque peu idéale : « Canaan avait obtenu que son nom soit donné au pays, et c'est ainsi qu'il fit : Canaan a appris qu'Israël avait pénétré dans le pays, et il ne s'y est pas opposé et il est parti. Le Saint béni soit-il lui a dit : tu t'es éloigné et tu as laissé mes enfants entrer, je donnerai ton nom au pays » (Mekhilta, Pascha, 18, 69). J'ai déjà indiqué dans le prologue de ce livre que, non seulement dans la Bible, mais aussi durant la longue période allant jusqu'à la destruction du temple, en l'an 70, la région n'était pas perçue comme la « terre d'Israël », ni dans la langue de ses habitants, ni par ses voisins.

Dans l'histoire, les dénominations de lieu ne sont cependant pas gravées pour l'éternité : des transformations sociales et démographiques entraînent des changements d'appellations et d'étiquettes. Entre le IIe siècle avant J.-C. et le IIe siècle de l'ère chrétienne, la morphologie politique du pays de Canaan s'est modifiée au point qu'il sera connu comme le pays de Judée, sans que pour autant la dénomination antérieure ne disparaisse tout à fait. Ainsi, Flavius Josèphe, lorsqu'il se réfère au

passé, continue-t-il de recourir au Ier siècle au vocable « pays de Canaan », tout en soulignant, à l'intention du lecteur, qu'il s'agit du « pays appelé aujourd'hui Judée[19] ».

On ne sait pas grand-chose, hélas, à propos de la terre de Canaan, pour la période allant du Ve au IIe siècle avant J.-C., au cours de laquelle les livres de la Bible furent rédigés et mis en forme. Une connaissance plus profonde des circonstances de leur écriture nous permettrait un meilleur décryptage de leur signification. L'histoire des habitants de la petite entité « Yehoud Medinata » qui a existé dans ce pays jusqu'à sa conquête par Alexandre le Grand nous est très peu connue faute de sources, et il en va de même pour le début de la période hellénistique. Il est manifeste, en revanche, que les livres saints ont été transmis d'une génération à l'autre, qu'ils n'ont pas cessé d'être transcrits, et que la diffusion de la religion yahviste dans les bourgades autour de Jérusalem a, à l'époque, porté ses fruits. Comme on l'a vu, un gros noyau de croyants en un dieu unique existe déjà au IIe siècle avant J.-C. ; il est capable de défendre ses convictions, et même de se rebeller contre un souverain païen afin de défendre les principes de sa foi et de son culte.

La révolte des Hasmonéens, de 167 à 160 avant J.-C., constitue l'un des événements marquants de l'avancée du monothéisme dans l'histoire du monde occidental. Bien que les insurgés aient été totalement vaincus sur le champ de bataille, l'affaiblissement de l'Empire séleucide créa une situation particulière rendant possible l'avènement d'un régime clérical autonome qui, en 140 avant J.-C., deviendra un royaume théocratique souverain. Même si le royaume de Judée indépendant n'a existé que pendant soixante-dix-sept ans avant d'être défait par l'armée de Pompée, son existence a insufflé un puissant élan à la diffusion du judaïsme dans le monde.

Les sources historiques sur la révolte elle-même sont rares et restreintes. Le premier livre des Maccabées constitue le document premier et le plus important, à quoi s'ajoutent le deuxième livre des Maccabées, plus tardif, quelques commentaires généraux d'historiens hellénistes et de Romains, ainsi que des sentences ultérieures dans le Talmud. La révolte est évoquée dans *Les Antiquitésjudaïques* et dans *La*

Guerre des juifs de Flavius Josèphe, mais l'historien juif a puisé l'essentiel de son récit dans le premier livre des Maccabées, sans y ajouter de nouvel élément de connaissance significatif. Le livre de Daniel, dans la Bible, et quelques écrits, dits deutérocanoniques ou externes, ont aussi été rédigés et mis en forme à l'époque des Hasmonéens, mais leur caractère anhistorique ne permet pas de les associer à la reconstitution des faits.

L'identité de l'auteur (ou peut être des auteurs) du premier livre des Maccabées demeure inconnue. Des chercheurs estiment qu'il vécut en Judée environ trente ans après la révolte, et qu'il devait être un proche de la dynastie des Hasmonéens lors du règne de Jean Hyrcan. Le récit fut écrit en hébreu, mais la tradition juive n'a pas voulu l'intégrer dans ses canons et l'a rejeté[20]. La source s'est perdue, et seule nous est restée la version grecque dans la Septante, conservée grâce à l'Église. Ironie de l'histoire : sans l'important souci de conservation qu'a eu le christianisme antique, l'histoire des juifs de la révolte des Hasmonéens à la destruction du temple ne serait probablement pas connue ; en effet les écrits de Philon d'Alexandrie et de Flavius Josèphe n'ont dû leur salut qu'à l'aide dévouée de la tradition hellénique chrétienne pour la transmission des textes anciens.

La lecture studieuse du premier livre des Maccabées ne manque pas de faire apparaître un décalage impressionnant entre les conceptions présentées dans le texte et l'interprétation de la révolte transmise par le système éducatif en Israël. L'entreprise sioniste a nationalisé la traditionnelle fête de Hanoukka (la fête des Lumières) et, de même, elle s'est employée à obscurcir autant que possible le caractère religieux aussi bien du livre que de la révolte elle-même[21]. Le récit antique n'évoque nullement un soulèvement « national » suscité dans un contexte de lutte contre la culture hellène étrangère, et encore moins une révolte « patriotique » visant à protéger le pays face à des envahisseurs étrangers. De même, le terme « terre d'Israël » n'y figure aucunement, n'en déplaise à l'affirmation très tranchée d'historiens sionistes[22] ; la « patrie » n'y est pas davantage mentionnée, et ce bien que l'auteur, grand connaisseur de la Bible, ait eu une très bonne connaissance de la littérature grecque et en ait recopié certains morceaux.

Les fidèles du judaïsme s'étaient habitués, au fil des ans, à vivre sous le pouvoir de gouverneurs ne partageant pas leur croyance. Aussi longtemps que les rois perses, puis les premiers souverains helléniques, ne sont pas intervenus et ont laissé les juifs pratiquer leur culte, aucune protestation ayant laissé une trace dans l'histoire ne s'est manifestée. Ce sont les persécutions inhabituelles d'Antiochus IV Épiphane (l'Illustre), et surtout la profanation du temple, qui ont suscité la révolte. Mattathias et ses fils se sont rebellés parce que des agents du roi sont venus : « Pour contraindre ceux qui s'étaient réfugiés dans la ville de Modin de sacrifier, et de brûler de l'encens, et d'abandonner la loi de Dieu » (1 Maccabées, 2, 15)[23]. Le vieux prêtre hasmonéen a tué un habitant de Judée qui demandait que l'on vénère d'autres dieux, et non pas un juif se revendiquant d'une « culture nationale » imposée par l'étranger. Il appelle ses partisans à se mobiliser : « Que quiconque est zélé pour la loi, et veut maintenir l'alliance, me suive » (1 Maccabées, 2, 27).

Pour apprendre la signification du terme « hellénisés » (omniprésent dans toute interprétation populaire de l'historiographie sioniste), par opposition aux « Hébreux » authentiques, l'auteur du livre des Maccabées aurait été obligé de voyager jusqu'à l'époque moderne dans une machine à explorer le temps. Comme il n'a pu bénéficier de cette possibilité, le terme en question n'apparaît pas dans son récit. De son point de vue, comme de celui des auteurs de la Bible qui l'ont précédé, il n'existe que des fidèles et des pécheurs, des adorateurs orthodoxes d'un dieu céleste et d'horribles idolâtres. Parmi les habitants du pays de Judée on compte encore, en ce temps-là, bon nombre de personnes qui adorent un culte étranger, ou bien qui se sont laissé séduire à nouveau par le culte des idoles ; il faut donc se séparer d'elles et les soumettre. Le récit du soulèvement tourne tout entier autour d'un axe d'extrême tension entre la vénération de Dieu et la profanation des préceptes de la Torah, et non pas entre on ne sait quelle culture hébraïque, qui serait consciente d'elle-même, et se serait vu opposer une culture hellène ou une langue grecque.

Judas Maccabée, fils de Mattathias, incite lui aussi ses partisans à s'insurger et à lutter pour leur vie et leurs lois religieuses, et non pas pour leur « terre » (1 Maccabées, 3, 23). Par la suite, lorsque son frère Simon

voudra mobiliser une nouvelle troupe, il invoquera l'argument suivant : « Vous savez quels grands combats nous avons livrés, moi et mes frères, et toute la maison de mon père, pour les lois et pour le sanctuaire » (1 Maccabées, 13, 3). Il n'évoque aucunement un sacrifice « national » ou une souffrance pour la patrie, dont l'idée est inexistante en Judée.

Contrairement à l'armée mercenaire du futur royaume des Hasmonéens, la troupe des Maccabées est alors formée de volontaires recrutés parmi les fidèles, excédés par la corruption morale des prêtres de la capitale et qui, semble-t-il, souffrent de la lourdeur des impôts prélevés par les souverains séleucides. Ce mélange de forte colère monothéiste et de protestation morale et sociale confère une vigueur mentale peu commune aux insurgés dont les rangs s'élargissent de façon surprenante. Il est toutefois probable qu'ils n'ont toujours constitué qu'une minorité de la population rurale[24]. Au terme de durs affrontements, ils parviennent à rallier Jérusalem et à libérer le temple. La purification du site et l'édification d'un nouvel autel pour le Dieu unique parachèvent leur victoire. L'inauguration de l'autel donnera lieu à un jour de fête, dans la longue tradition de la religion juive.

Il est intéressant de signaler que la lutte entre les juifs monothéistes et les *goyim* païens s'est poursuivie après que les premiers se sont rendus maîtres de Jérusalem. L'armée des insurgés déborde donc des frontières, envahit des régions éloignées – la Galilée, la Samarie, le Néguev et le Gilaad, de l'autre côté du Jourdain – et y installe, dans leur « pays », des juifs fidèles au Ciel, qui peuvent ainsi rendre un culte à Dieu en toute tranquillité, débarrassés des attraits idolâtres existant chez leurs voisins. À la fin des combats, le pays de Judée s'est élargi et a annexé plusieurs territoires situés dans son voisinage, qui se retrouvent sous la souveraineté de la nouvelle dynastie cléricale (1 Maccabées, 10, 30 et 41). Les annexions sont approuvées par le jeune roi Alexandre Ier Balas qui désigne Jonathan, l'un des fils de Mattathias, pour remplir la fonction de grand prêtre sous son égide.

À la fin du drame et des combats éprouvants, lorsque l'envoyé du nouveau roi, Antiochus VII, exige la restitution de plusieurs régions conquises par les Hasmonéens, l'auteur fait prononcer par Simon, le

prêtre régnant, les paroles suivantes : « Nous n'avons pas pris le pays d'un autre, et nous ne retenons pas le bien d'autrui, mais l'héritage de nos pères, qui a été possédé injustement par nos ennemis pendant quelque temps » (1 Maccabées, 15, 33). Cet argument, faisant exception dans le texte, révèle la revendication d'un droit autochtone inédit qui commence à s'écarter des conceptions traditionnelles de la Bible et se rapproche davantage de l'héritage territorialiste des Hellènes.

Plusieurs éléments du récit (le costume, l'or, les honneurs de Simon à la cour, et la relation chaleureuse entretenue avec les dirigeants hellénistes sympathisants des Hasmonéens), montrent que l'écrivain de cour, pleinement religieux, n'éprouve aucune aversion à l'égard de l'« hellénisation » qui commence à se répandre au sein du nouveau pouvoir clérical. Le grand prêtre Jonathan, qui est peut-être le patron de l'auteur, n'a certainement pas adopté sans raison le patronyme typiquement grec d'Hyrcan. Nous savons qu'à la lumière de ce précédent, tous les héritiers de la dynastie des Hasmonéens ont adopté des appellations non hébraïques, et ne se sont pas comportés différemment d'autres souverains de la région. En fin de compte, le royaume hasmonéen va précipiter le rythme de l'hellénisation culturelle des résidents de Jérusalem, tout en conservant sa spécificité authentique, et même cruelle : la croyance en un Dieu unique.

N'oublions pas, en même temps, que le recours à la formule « l'héritage de nos pères » est dans ce contexte très éloigné du concept de *patris* dans son acception politique originelle. Ce concept ancien, né dans la *polis* indépendante bien longtemps avant les conquêtes d'Alexandre le Grand, et qui traduisait le rapport des citoyens souverains à leur cité, s'était à l'époque hellénistique totalement vidé de son contenu patriotique initial, pour ne plus renvoyer que l'écho assourdi d'une réalité historique depuis longtemps diluée. En Judée, les prêtres s'étaient transmis en héritage un pouvoir qui ne procédait pas d'une élection par un collectif du *démos* de la cité, et de même, leurs successeurs, les rois dynastiques qui ont gouverné la Judée jusqu'à la conquête romaine définitive en l'an 6, ne ressemblaient en rien aux dirigeants élus des cités grecques démocratiques.

Le deuxième livre des Maccabées est tout à la fois un écrit plus juif

théologiquement et plus hellénistique que le premier, et, hélas, moins historique[25]. Il est en effet plus « juif » et moins historique en ce que Dieu prend une part active dans les événements et oriente directement la révolte. Il est également plus « hellénistique » car, contrairement au premier livre, le terme *patris* (πατρὶς) y apparaît, de façon surprenante, comme l'un des facteurs de l'insurrection.

Au contraire de son devancier écrit à Jérusalem, on voit dans le deuxième livre des Maccabées, rédigé plus tard en Égypte hellénistique, qu'après l'appel à la mobilisation lancé par Judas ses partisans sont prêts « à mourir pour leur lois et pour leur patrie (πατρὶς) » (2 Maccabées, 8, 21)[26]. Il s'agit là d'une rhétorique totalement étrangère au patrimoine linguistique hébraïque, et qui, pour autant, ne confère pas à ce texte une tonalité patriotique particulière, car la finalité première de la révolte demeure la purification du temple et non pas l'instauration d'une *polis* indépendante ou d'un « État-nation juif ». Le livre s'ouvre sur la consécration de l'autel et s'achève avec la décapitation de Nicanor, le chef militaire séleucide hostile, et la célébration de cette victoire par une fête où les juifs rendent grâce à Dieu de ses actes.

L'enchaînement historique ayant conduit d'une pure révolte religieuse à l'instauration d'une monarchie juive souveraine constitue un processus fascinant, sur lequel les témoignages demeurent cependant modestes, voire indigents. Il est très difficile de reconstituer une histoire crédible sur ces bases. La vision de l'espace s'est, de toute façon, totalement modifiée chez les rois hasmonéens : nous le savons non pas par le biais de leurs pensées restées mystérieuses, mais par la suite de leurs actions militaires et religieuses. Le premier livre des Maccabées montre que l'appétit territorial du prêtre Simon a grandi concomitamment aux succès qu'il a obtenus sur le champ de bataille. À l'instar des autres entités politiques de la région, le royaume de Judée s'emploie à élargir, autant que possible, ses frontières, et il y parvient. Au terme de la longue campagne de conquêtes des rois hasmonéens, à l'apogée de leur règne, le « pays » comprend la Samarie, la Galilée et la région d'Édom ; autrement dit : le royaume de Judée a de nouveau, à peu de chose près, les dimensions du pays de Canaan du temps des pharaons.

Pour asseoir leur emprise sur les territoires conquis, les nouveaux juifs ont adopté une stratégie différente de celle de leurs grands ancêtres séparatistes « revenus à Sion », qui, très vraisemblablement, ont fixé le personnage littéraire de Josué, « l'exterminateur ». Les ancêtres craignaient leurs voisins païens et les tenaient complètement à l'écart ; les dirigeants hellénistiques de Judée, beaucoup plus sûrs d'eux-mêmes, n'ont prêté aucune attention aux ordres d'extermination de l'Ancien Testament et ont préféré convertir par la force, et avec ferveur, la masse de leurs voisins soumis lors de la conquête. Les Édomites dans le Néguev et les Ituréens en Galilée furent contraints par le rouleau compresseur hasmonéen de renoncer à leur prépuce et de devenir des juifs à part entière. Ainsi la communauté des croyants juifs a-t-elle crû et s'est-elle renforcée, avec pour effet d'élargir encore davantage la Judée.

La conversion massive n'a pas été l'apanage du seul royaume de Judée. À partir de cette époque, et en grande partie grâce à la rencontre fructueuse du monothéisme et de la culture grecque, le judaïsme s'engage dans un prosélytisme actif qui se déploie autour du bassin méditerranéen[27]. S'il existait vraisemblablement une communauté monothéiste à Babylone depuis le ve siècle avant J.-C., trois cents ans plus tard, des migrants venus de Judée ont commencé à diffuser largement leur foi dans toutes les capitales du monde hellénistique.

Quelle relation les émigrés judéens et les nombreux juifs convertis entretenaient-ils avec le pays de Canaan, qu'un lent processus était en train de transformer en pays de Judée ? Apparaît ici, pour la première fois, une problématique inhérente à la recherche sur la religion juive, au sein des communautés mais aussi des royaumes convertis au judaïsme, qui restera vivace jusqu'à l'ère moderne. La clarification de différents aspects du rapport des fidèles juifs au pays de la Bible peut contribuer notablement à la compréhension du développement de la foi elle-même. Cependant, la pénurie de sources oblige à se focaliser exclusivement sur la présence du pays de Judée dans le cœur des érudits juifs précurseurs ; et plus précisément dans le cœur de deux d'entre eux, dont il est difficile d'évaluer jusqu'à quel point ils incarnent de plus larges cercles. Le doute existe, particulièrement, quant au fait de savoir si leurs paroles traduisent

l'état d'esprit de la masse des convertis au judaïsme, au milieu desquels ils vivaient et en compagnie de qui ils priaient dans les nouvelles synagogues.

Philon d'Alexandrie peut être considéré comme le premier philosophe juif, si l'on s'abstient d'inclure dans cette catégorie de pensée les auteurs des livres des Prophètes ou l'Ecclésiaste de la Bible. À Alexandrie, au début de l'ère chrétienne, Philon a voulu mêler le *logos* de Platon et la loi mosaïque. Hellénophone de naissance, il ne connaissait pas l'hébreu, mais grâce à la traduction grecque de l'Ancien Testament, tremplin ayant permis le rapprochement des érudits polythéistes et monothéistes, il fut à même d'élaborer une philosophie théologique ordonnée. Ce penseur a ainsi souhaité une conversion universelle au judaïsme, tout en ne faisant pas mystère de son attachement profond à Jérusalem[28].

Le vocable « terre d'Israël », on l'a déjà précisé, est totalement inconnu dans la littérature hellénisante juive ; l'expression « Terre sainte », en revanche, y apparaît couramment, alors qu'elle figurait à peine dans les écrits de la Bible : Philon l'emploie fréquemment[29]. Le terme hellène « patrie » figure lui aussi dans les écrits du penseur alexandrin, mais en toute logique il ne relie aucunement la précieuse « Terre sainte » avec sa patrie terrestre : « Ils [les juifs] considèrent comme leur métropole la ville sainte où se trouve le temple sacré du Dieu Très-Haut, mais ils tiennent pour leurs patries respectives les régions que le sort a données pour séjour à leurs pères, à leurs grands-pères, à leurs arrière-grands-pères, et à leurs ancêtres plus lointains encore, où ils sont nés et ont été élevés[30]. »

Ces phrases de Philon font écho, en un certain sens, à la ligne de partage formulée par Cicéron quelques années plus tôt. Ici aussi, la patrie non politique, où l'on est né, où l'on a grandi et où l'on s'est établi, trouve sa place aux côtés d'un lieu, autre, de désir ou de nostalgie, dont la résonance ne contredit en rien le sentiment éprouvé pour l'endroit dont on se sent le plus proche. Mais, pour Cicéron, cet « autre » lieu était un espace urbain où il agissait et qui constituait l'expression de sa souveraineté civique sur la patrie. L'« autre » lieu de Philon est un lointain foyer de nostalgie religieuse. Cicéron incarnait l'imaginaire politique en train de disparaître, tandis que Philon exprime le nouvel imaginaire religieux qui va s'étendre et se consolider dans les siècles à venir.

La ville, plus sacrée encore que le pays, est réputée pour être chère à tout fidèle juif qui jamais ne l'oubliera, car elle est la source de l'expansion du judaïsme, comme l'étaient les cités grecques antiques pour les colons hellènes dans leurs colonies. Mais elle n'est pas sa patrie, et il ne viendra aucunement à l'idée du juif pieux d'y émigrer.

Philon a résidé sa vie entière à Alexandrie, à une courte distance de la Terre sainte à laquelle il aspirait. Peut-être s'est-il rendu une fois en pèlerinage à Jérusalem, mais il n'y a pas la moindre certitude à ce propos. Il a vécu avant la destruction du temple et aurait pu s'établir à proximité, dans sa « métropole », mais il n'a pas choisi de le faire. Le royaume de Judée, tout comme l'Égypte, était à cette époque un protectorat romain, et la circulation entre les deux contrées était libre et sûre. Cependant, à l'instar de centaines de milliers d'autres juifs du pays du Nil qui n'ont pas envisagé d'émigrer vers leur Terre sainte toute proche, le philosophe d'Alexandrie a choisi de vivre et de mourir dans sa « patrie » d'origine.

Philon fut peut-être le premier à formuler avec clarté et acuité la relation du juif croyant à son pays d'une part, et à Jérusalem la sainte d'autre part. Bien d'autres le suivront dans cette voie, en approfondissant, en élargissant et en ajoutant d'autres dimensions à cet entrelacs complexe et passionnant. Toutefois, le cœur de la relation ne changera guère : le lieu saint ne se transformera jamais en patrie pour les juifs ni pour la masse des convertis qui, par centaines de milliers, viendront grossir les rangs du « peuple élu ».

S'agissant de la conception qu'avait Philon de Jérusalem et du pays de Judée, un autre aspect mérite d'être souligné, que l'on retrouvera beaucoup plus tard dans le christianisme qui, contrairement au judaïsme, recueillera et conservera, comme l'on sait, les écrits du juif Philon. On a vu précédemment combien, plus qu'à un bout de terre, le philosophe s'attache à une cité capitale spirituelle, dont tous les fidèles juifs du monde s'éprennent de la sainteté. Il va même plus loin dans son imaginaire religieux lorsqu'il écrit que la ville divine éternelle ne se situe pas, en fait, sur la terre, et qu'« elle n'a pas été bâtie de bois et de pierre[31] ». Cette affirmation surprenante s'accorde avec sa position selon laquelle, s'agissant des âmes des sages singuliers, en fin de compte « leur patrie,

c'est l'espace céleste, où elles jouissent de tous leurs droits, et […] l'étendue terrestre où elles ont résidé leur est étrangère[32] ». Quatre siècles plus tard, saint Augustin fera de la grande voûte céleste la patrie de tous les croyants, et non plus seulement le patrimoine spirituel de quelques érudits repliés dans leur tour d'ivoire.

L'historiographie sioniste s'est efforcée de présenter le philosophe Philon comme un patriote juif[33], mais la chose fut nettement plus compliquée avec Flavius Josèphe. La raison tient à ce que ce grand historien juif a trahi ses compagnons d'armes et franchi les lignes pour passer dans le camp de l'ennemi romain. Cela n'a cependant pas empêché cette même historiographie de puiser à pleines mains dans l'ouvrage majeur de Flavius Josèphe pour présenter le soulèvement de l'an 66 comme une « grande révolte nationale ». Cette insurrection, dont le siège de Massada constitue le point d'orgue, est devenue un marqueur historique dans l'aspiration moderne à une indépendance juive, en même temps qu'une source inépuisable de fierté sioniste.

Le fait que la population hétérogène de la Judée antique s'exprimait en diverses langues et ignorait tout concept minimal de citoyenneté, de souveraineté ou de territoire national n'a jamais intéressé les agents sionistes de la mémoire. En Israël, les enfants des écoles récitent, pendant des années, que « Massada ne tombera pas une seconde fois » et, parvenus à maturité, ils sont censés être prêts au sacrifice volontaire de leur vie, guidés par ce commandement national. On les emmène assister à des spectacles de son et lumière face aux ruines des murailles et des fortifications qu'Hérode a fait construire en son temps par crainte d'un soulèvement de ses sujets. Lors de leur incorporation dans l'armée, les soldats prêtent serment à l'État d'Israël, sur la Bible, au sommet de Massada, à l'endroit précis où se trouvait le palais des plaisirs et les thermes romains du roi judéo-édomite sans scrupule.

Ni les enfants, ni les soldats ne savent que les ancêtres de leurs ancêtres réels ne connaissaient absolument pas le nom « Massada ». En effet, au contraire de la destruction du temple, gravée profondément dans la mémoire des communautés religieuses juives, les ouvrages de Flavius Josèphe sont demeurés inconnus de la tradition rabbinique. Or, c'est

uniquement par l'intermédiaire de ceux-ci que les adeptes du nationalisme moderne ont eu connaissance des meurtres et du suicide collectifs d'Eleazar Ben Yaïr et de ses compagnons sicaires. On ne sait pas si cet acte de folie a réellement eu lieu mais, selon la tradition juive, il ne pouvait en aucun cas servir de modèle ni être imité, car il n'avait pas été accompli pour la sanctification de Dieu[34].

Flavius Josèphe a vécu une ou deux générations après Philon. Natif de Jérusalem où il a résidé avant la destruction du temple, il l'a quittée après ces événements. Il constitue notre source principale et quasi exclusive sur la révolte des zélotes en l'an 66, aussi sa position sur la « terre de la patrie » présente-t-elle un intérêt tout particulier. Il faut bien évidemment prendre en compte le fait qu'il écrit ses ouvrages en tant que juif vivant à son aise à Rome, et non pas en tant que Judéen qui aurait pris une part active au déclenchement de la révolte.

Si l'on inverse complètement l'ordre chronologique en commençant la lecture de *La Guerre des juifs* par son épilogue tragique, on trouvera, non sans surprise, que Flavius Josèphe fait tenir à Eleazar Ben Yaïr, le sicaire qui se suicide à Massada, un discours pouvant être perçu au premier abord comme patriotique. Ce dernier, lorsqu'il s'emploie à convaincre ses compagnons de tuer leurs femmes et leurs enfants avant de mettre fin à leurs jours, exalte une guerre pour la liberté et une résolution à mourir non pour les cieux, mais pour ne pas être asservis aux Romains[35]. En même temps, Flavius Josèphe n'omet pas de raconter que cette même compagnie de sicaires, avant de monter à Massada, n'a pas hésité à tuer de sang-froid sept cents juifs, y compris des femmes et des enfants, dans la localité d'Ein Guedi.

Lorsqu'il évoque les causes et le déroulement de la révolte, et lorsqu'il analyse le caractère de ses chefs, Flavius Josèphe est loin de voir dans ces événements un « soulèvement national ». Bien que le lexique des termes qu'il emploie contienne des expressions issues de la tradition hellénistе, telles que « patrie » ou « terre des ancêtres », et bien que la liberté (aristocratique) lui tienne à cœur, les rebelles, à ses yeux, sont les derniers des « patriotes ».

La cause première de la révolte tient aux frictions entre les fidèles juifs

et « les Syriens », leurs voisins païens, dans les villes mixtes. Les rois hasmonéens avaient certes autrefois converti de force au judaïsme la majorité de la population des régions conquises, mais ils s'étaient déjà heurtés à de grandes difficultés lors de cette conversion forcée dans les villes où résidaient des idolâtres porteurs d'une culture hellénistique développée. La seconde cause du soulèvement est liée au comportement des commissaires romains qui, contrairement à leur pratique passée, adoptèrent une politique vexatoire et irresponsable envers la foi juive, et attentèrent durement à la sacralité du temple. À quoi vinrent s'ajouter de lourds prélèvements d'impôts qui suscitèrent mécontentement et agitation au sein de la population. La jonction de ces facteurs sociaux objectifs a fourni aux groupes religieux zélotes messianiques l'occasion d'appeler une partie de la paysannerie pauvre à se soulever et, avec son aide, de s'emparer de Jérusalem.

Flavius Josèphe a lui-même participé à la révolte à ses débuts, puis il s'est montré réservé et a pris ses distances avec les insurgés qu'il jugeait responsables de la perte de la patrie[36]. Il qualifie les zélotes de brigands et d'insensés dangereux qui ont terrorisé leur entourage et assassiné nombre de leur frères en religion. Selon lui, par exemple, Simon Bar Giora et Jean de Gischala ont profané les commandements de la Torah et porté atteinte au patrimoine des ancêtres[37]. La chute de Jérusalem et la destruction du temple ne sont pas imputables à une prétendue « trahison » des dirigeants traditionnels de la population judéenne, qui ont tout tenté pour aboutir à une conciliation avec les gouverneurs « étrangers », mais sont dus, au contraire, à la fureur des extrémistes, religieux fanatiques, intransigeants et au cerveau échauffé.

Dans un autre écrit, et sur un ton sensiblement différent, en prenant la défense de l'observance du sabbat qui, selon les observateurs étrangers, avait causé la chute de Jérusalem, il juge nécessaire de préciser que les juifs croyants doivent « se soucier toujours moins et de leur salut et de leur patrie que de l'observation des lois et de la piété envers Dieu[38] ».

Flavius Josèphe considérait la Judée comme son pays, et elle lui tenait à cœur ; ce descendant de prêtres tenait Jérusalem pour la ville de ses ancêtres. Pourtant, il faut savoir que lorsqu'il décrit le territoire qui fut le

théâtre des événements de la révolte, il le divise en trois pays distincts : la Galilée, la Samarie et la Judée[39]. Ces trois régions ne constituent pas une entité territoriale d'un seul tenant, et la « terre d'Israël » n'existe aucunement chez lui en tant que « concept ».

De plus, dans *Les Antiquités judaïques*, son second grand ouvrage, où il tente de retranscrire l'histoire des Hébreux depuis la promesse faite à Abraham, il « corrige » çà et là les auteurs de la Bible, en y ajoutant des morceaux imaginaires : « Je leur donne la domination de ce pays, à eux et à leur postérité qui rempliront tout ce que le soleil éclaire de terres et de mers » ; et aussi, plus loin : « Admirez donc, armée bienheureuse, d'être cette grande progéniture d'un unique ancêtre. Mais c'est la petite partie d'entre vous que contiendra maintenant la terre cananéenne ; le monde entier, sachez-le, s'étend devant vous comme une habitation éternelle. La plupart, vous irez vivre dans les îles comme sur le continent, plus nombreux même que les astres du ciel[40]. »

Par ces mots, Flavius Josèphe se rattache à la conception religieuse cosmopolite de Philon d'Alexandrie ; cependant, il les écrit un peu plus tard, lorsque la présence des juifs et des convertis dans l'ensemble du bassin méditerranéen et en Mésopotamie est à son apogée. Flavius Josèphe formule une idée nouvelle concernant l'espace d'existence des juifs, un instant avant le début de son recul : le pays des juifs ne correspond absolument pas à un territoire étroit et limité, c'est au contraire un pays-monde. Les porteurs de la foi juive se trouvent partout, non pas du fait d'un châtiment (Flavius Josèphe sait bien que la population de Judée, malgré la lourde défaite, n'a pas subi d'exil), mais parce que Dieu l'a décidé ainsi dès l'origine.

Dans sa vision de la rédemption céleste, le prêtre émigré à Rome inclura bien évidemment la démarche du retour à Sion, mais il ne s'agit pas là du rassemblement des juifs sur un territoire national ; il s'agit en fait d'une perspective eschatologique de reconstruction du temple. En cela, et malgré la distance intellectuelle et mentale le séparant des auteurs de la Mishna et du Talmud, qui commencent à développer leur Loi orale en Judée et à Babylone, Flavius Josèphe partage leur foi intense en un salut.

Flavius Josèphe a procédé à une excellente investigation sur la révolte

des zélotes, et son ouvrage, malgré les digressions idéologiques, théologiques et littéraires, constitue un écrit historiographique de tout premier ordre ; cependant, il n'était pas en son pouvoir de situer le soulèvement de l'an 66 dans une ample perspective historique. Il faudra attendre les deux grandes insurrections à venir, et leur échec accablant, pour décrypter la nature du bouillonnement monothéiste et messianique qui a submergé les rives méridionales de la Méditerranée aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Il est surprenant de constater que, jusqu'à aujourd'hui, la recherche sioniste se refuse à voir les trois insurrections survenues en l'espace de soixante-dix ans comme appartenant à un même épisode du puissant affrontement entre monothéisme et paganisme.

Le renforcement du judaïsme à la suite du grand mouvement de conversion a fait monter les tensions religieuses entre les hellénisants juifs et leurs voisins idolâtres dans les principales villes de l'Empire romain. D'Antioche à la Cyrénaïque, en passant par Césarée et Alexandrie, les frictions se sont multipliées jusqu'à la première explosion en Judée, de l'an 66 à 73. Cependant, la répression du soulèvement à Jérusalem n'a constitué que les prémices d'une insurrection plus ample, et beaucoup plus sanglante, qui se déroula des années 115 à 117.

Le judaïsme, en plein développement et bouillonnement, tentait alors une nouvelle fois de s'affronter au paganisme romain en Afrique du Nord, en Égypte et à Chypre, sans une once du sentiment « patriotique » apparemment présent en Judée. Le soulèvement des communautés juives, que l'historiographie sioniste qualifie de « révolte de la diaspora », afin évidemment de mettre en exergue la dimension « nationale » imaginaire, n'exprima aucune aspiration d'un « retour » vers la terre des ancêtres, et pas davantage la moindre « loyauté » ou relation à une lointaine patrie d'origine. Les tueries et massacres réciproques, les destructions systématiques de temples et de synagogues lors de cette violente insurrection témoignent de la force de la foi en un dieu unique, en même temps que du fanatisme et de l'ardente aspiration messianique. Ils expriment également l'enfantement douloureux du monothéisme, à la veille de devenir un phénomène mondial.

La révolte de Bar Kokhba, qui eut lieu en Judée dans les années 132 à

135, constitue le dernier volet de la tentative messianique d'affronter le paganisme par la force des armes. La défaite complète de ce soulèvement précipita le déclin du judaïsme hellénistique sur le pourtour méditerranéen, où il serait bientôt supplanté par le christianisme, son jeune frère post-messianique. L'arsenal changerait, mais non pas la vision monothéiste dont la conception céleste unidimensionnelle séduit et mobilise.

À Jérusalem et plus à l'est, le christianisme connut une moindre réussite, tandis que la défaite de la foi juive armée laissa le champ libre à la religion exégétique, autrement dit à l'essor du judaïsme rabbinique pacifique. La Mishna, le plus important texte juif écrit en hébreu depuis les livres de la Bible, fut rédigée et signée au début du IIIe siècle, probablement en Galilée. Le Talmud de Jérusalem et le Talmud de Babylone furent rédigés entre la fin du IIIe siècle et celle du Ve siècle (le second fut même probablement achevé plus tard), quelque part entre Sion et Babylone, dans des régions moins imprégnées de langue et de culture grecques.

Quel rapport les principaux ouvrages rabbiniques juifs ont-ils entretenu avec le territoire alors encore appelé « pays de Judée », et qui, suite au décret impérial romain consécutif à la révolte de Bar Kokhba, prendrait le nom de Syria Palaestina ?

Une première : la terre d'Israël dans la Loi orale

Aucun des écrits de la loi juive, qu'il s'agisse de la Mishna, des Talmuds, des Midrashim ou des Tossafot, ne se réfère au mot « patrie ». Ce terme, dont le sens moderne, puisé dans la tradition gréco-romaine, a été transmis à l'Europe par l'intermédiaire du christianisme, ne trouve aucun écho dans le monothéisme rabbinique. Les sages de la Mishna et du Talmud n'ont jamais été des « patriotes ». Ceux qui résidaient à Babylone, tout comme les millions d'autres juifs et de convertis dans tout le bassin méditerranéen, n'ont pas éprouvé le besoin d'émigrer au pays de la Bible, pourtant proche de leur lieu de résidence. Mais si, au contraire de la littérature juive hellénistique, on ne trouve nulle mention du concept de

patrie dans les écrits de la Loi orale juive, le terme « terre d'Israël », en revanche, y figure en bonne place[41].

Hillel l'Ancien, l'un des fondateurs de l'exégèse juive, a émigré de Babylone à Jérusalem au Ier siècle avant J.-C., alors que, depuis le IIe siècle avant J.-C., la migration s'effectuait majoritairement en sens inverse. *Am ha'aretz* (le peuple de la terre) demeure encore sur son sol, mais l'émigration de savants, à la suite, semble-t-il, de l'essor du christianisme, inquiète fortement les milieux religieux de Judée et de Galilée ; là se situe apparemment, entre autres, l'origine de la « terre d'Israël » rabbinique.

Il est difficile de savoir quand le vocable a été inventé, et quelle fut la cause immédiate de son apparition. Le recours à cette appellation est peut-être dû au fait qu'après la révolte de Bar Kokhba, les Romains ont aboli le nom de *Provincia Judaea* et ont commencé à utiliser, en même temps que de nombreux autres, le terme ancien de *Palaestina*. Les rabbins locaux se sont mis à insérer dans leurs discours la nouvelle appellation, compte tenu du fait que la Galilée n'était pas considérée comme faisant partie de la Judée. Il se peut aussi que le vocable soit apparu afin d'affermir le statut des centres d'étude de Galilée, car celle-ci, malgré la conquête hasmonéenne, n'avait jamais été vraiment incluse dans le pays de Judée. La destruction de Jérusalem et l'interdiction faite aux juifs d'y pénétrer ont vraisemblablement beaucoup rehaussé son statut.

Isaiah Gafni, de l'université hébraïque de Jérusalem, chercheur qui se distingue par ses travaux sur la période de la Mishna et du Talmud, a formulé l'hypothèse selon laquelle la centralité de la « terre » dans la littérature sur la Loi orale serait relativement postérieure :

> Le degré de référence à la terre d'Israël dans la Mishna des premiers Tannaïm […] est minimal et quasiment inexistant. Et ce dans les paroles des trois premières générations de Tannaïm, et en fait jusqu'à la révolte de Bar Kokhba. Le passage en revue de centaines de textes des sages Rabban Yohanan Ben Zakkaï, Rabbi Josué, Rabbi Eleazar Ben Azariah, et même Rabbi Akiva, a tôt fait de révéler l'absence quasi totale d'écrits traitant de l'essence et des vertus de la terre d'Israël, de sa centralité par rapport à la diaspora et de l'obligation qui en découle. Ce, en opposition flagrante, précisément, avec leur grand souci des préceptes religieux dépendants de la terre[42].

Selon Gafni, le changement ne s'est opéré qu'après la révolte de Bar

Kokhba en l'an 135. On peut inférer de son propos, bien que lui-même ne le formule pas ainsi, qu'à partir de cette époque le nouveau vocable « terre d'Israël » devient habituel, aux côtés de noms anciens et connus comme « terre de Judée » ou « pays de Canaan ».

Ce que souligne le chercheur de Jérusalem est que, du fait du rehaussement du statut de la communauté babylonienne d'une part, et d'autre part de la menace sur la position hégémonique des rabbins en Judée, la « terre d'Israël » commence à bénéficier de superlatifs totalement inconnus auparavant. Ainsi trouve-t-on dans la Mishna la formule « La terre d'Israël est la plus sacrée entre toutes les terres » (Ordre Tehara, Killim, 1, 6), ou « La terre d'Israël est pure et ses citernes sont pures » (Ordre Tehara, Mikvaot, 8, 1). Ces mentions sont confirmées dans le Talmud de Jérusalem, et d'autres y sont ajoutées.

Le Talmud de Babylone conforte le culte de la Terre sainte, renforcé par de nouvelles affirmations : « Le temple est plus éminent que la terre d'Israël et la terre d'Israël est la plus éminente de toutes les terres » (Ordre Kodashim, Zevahim, 54, 2), « Dix mesures de sagesse sont descendues sur le monde : la terre d'Israël en a reçu neuf et tout le reste du monde une seule » (Ordre Nashim, Kidddoushin, 49, 2), et ainsi de suite.

Ces constatations n'empêchent pas d'identifier dans le Talmud de Babylone des versets selon lesquels : « de même qu'il est défendu de quitter la terre d'Israël pour se rendre à Babylone, il est aussi défendu de quitter Babylone pour d'autres pays », et dans la suite : « Habiter à Babylone, c'est comme habiter en terre d'Israël » (Ordre Nashim, Ketoubot, 111, 1). On trouvera également une interprétation originale de l'exil du VIᵉ siècle avant J.-C. : « Pourquoi Israël fut exilé à Babylone plutôt que dans tout autre pays, car de là était, à l'origine, la maison d'Abraham, leur père [...]. On peut faire la comparaison avec une épouse qui s'est mal conduite avec son époux, et qui, de ce fait, est renvoyée à la maison de son père » (Tossefta, Baba Kama, 7, 2). L'analogie du « peuple d'Israël » avec une épouse répudiée réintégrant le foyer de ses parents ne vient pas particulièrement à l'appui d'une image de l'exil comme une épreuve douloureuse sur une terre étrangère et inconnue !

L'écriture talmudique et midrashique comporte nombre de

contradictions, ce qui est aussi le cas d'autres écrits saints dans l'histoire ; ce qui, en même temps, lui confère sa force. Sachant que cette littérature, pleine de ramifications, est le recueil de documents le plus anhistorique que l'on puisse imaginer, il est difficile de situer précisément la période de rédaction de chaque discours et de dire quand ont vécu les rabbins qui les ont mis en débat. On peut avancer, avec prudence, la proposition suivante : chaque fois que l'assise de la foi juive s'est trouvée affaiblie en Judée, et en passe d'être supplantée par le christianisme (surtout à partir du IVe siècle), la valeur accordée au foyer sacré et son adoration spirituelle ont été d'autant plus élevées. En fin de compte, c'est sur cette terre qu'ont été rédigés définitivement les livres sacrés et qu'ont été énoncés les principes de la prophétie.

L'étendue du lieu n'est pas toujours précise, mais cela va généralement des abords d'Akko (Acre) à Ascalon, deux villes typiquement païennes. Plusieurs régions du pays biblique de Canaan ne bénéficiaient pas véritablement de la sainteté ; ainsi, Beisan et ses environs ou Césarée et sa périphérie n'en étaient pas considérées comme partie prenante, parce qu'y résidaient de nombreux païens[43]. Moshé Weinfeld, lui aussi spécialiste de la Bible et du Talmud à l'université hébraïque de Jérusalem, a affirmé que « la disposition à renoncer à des territoires de la terre d'Israël pour mieux respecter les préceptes d'offrande aux pauvres [ceux-ci pouvaient recevoir une partie de la récolte dans la septième année, à condition qu'elle ne provienne pas de la Terre sainte] reflète la conception qui voit dans la tenue de la terre uniquement un moyen au service d'une fin, à savoir : le respect de la Torah, et non pas une fin en soi[44] ».

En même temps, aux yeux des rédacteurs de la Loi orale, la terre d'Israël, en tant que territoire, demeure l'espace d'application de préceptes particuliers, autrement dit liés spécifiquement à cette terre, à savoir : la surveillance particulière des jugements d'impureté, le prélèvement des offrandes sacrées, le respect des lois d'année sabbatique (*chemitta*). Il était difficile pour l'agriculteur juif de l'époque de vivre du travail du sol si celui-ci était considéré comme faisant partie de la terre d'Israël. À partir du IIIe siècle, on commence également à envoyer les morts en Terre sainte, à défaut d'y vivre. Sachant que, selon la Bible, les corps de Jacob et de

Joseph y ont été acheminés depuis l'Égypte, l'inhumation en terre d'Israël est considérée comme un avantage permettant de hâter l'entrée dans l'au-delà. Les maîtres des écoles talmudiques (*yeshivot*) et les notables des communautés, capables d'assumer cette charge financière, ont pu ainsi être inhumés à Beit Shéarim, et plus tard aussi à Tibériade, en Galilée[45].

Si s'exprime une nostalgie, elle se focalise beaucoup plus sur la cité que sur le territoire. À l'instar de ce qui a été souligné précédemment à propos de Philon, on trouvera dans les livres du Talmud et de la Mishna des centaines de mots et d'exégèses qui révèrent Jérusalem ou Sion. Leur présence est beaucoup plus significative que celle de l'espace territorial, auquel il est fait référence surtout dans le contexte de la codification du culte agraire. Moshé Weinfeld a jugé pertinent de souligner que si, contrairement au christianisme, la terre a aussi été conservée dans le judaïsme comme une donnée physique importante, il y a eu cependant « vers la fin du second temple, une spiritualisation du concept de la terre, semblable à ce qui s'est instauré pour Jérusalem. L'héritage de la terre est interprété comme une participation dans l'au-delà, de même que Jérusalem s'interprète, de façon idéalisée, comme le royaume des cieux, et comme la Jérusalem d'en haut[46] ».

Le Talmud de Babylone, livre hégémonique et ayant quasiment force de loi au sein de la plupart des communautés juives, servait aussi comme texte d'enseignement principal dans les écoles talmudiques. Dans de nombreux cercles juifs, la relation à la terre s'est constituée et développée bien plus à partir de l'exégèse talmudique que par la lecture des livres de la Bible elle-même. Chacune de ses phrases était sacrée, et chaque verset avait valeur d'obligation. Des notions telles que l'exil et la rédemption, la récompense et le châtiment, le péché et l'expiation ont été puisées dans la Loi orale, tout en donnant lieu, évidemment, à maintes interprétations diverses.

Cependant, si dans la Tossefta figure l'affirmation importante selon laquelle « l'homme résidera en terre d'Israël, même dans une ville avec une majorité d'adorateurs des étoiles, et non pas à l'étranger, même dans une ville entièrement juive, et ceci enseigne que le séjour en terre d'Israël pèse du même poids que tous les commandements de la Torah » (Ordre

Nezikin, Avodah Zarah, 5, 2), une autre charge à retardement, non moins importante, figure dans la transmission talmudique et sert de consigne aux fidèles pour leur relation à la Terre sainte.

Dans le Talmud de Babylone, il est dit : « À quelles [actions] ces trois serments seront-ils [appliqués] ? L'un dicte aux juifs qu'ils ne doivent pas converger vers [Sion] en un mur [par la force] ; et l'un est que le très Saint, béni soit-il, commande aux juifs de ne pas se révolter contre les nations du monde ; et l'un est que le très Saint, béni soit-il, commande aux idolâtres de ne pas subjuguer les juifs plus que nécessaire » (Ketouvot, 13, 111). Ces serments font référence à trois versets récurrents du Cantique des Cantiques biblique : « Je vous en conjure, filles de Jérusalem, par les gazelles et les biches des champs, ne réveillez pas, ne réveillez pas l'amour, avant qu'elle le veuille » (2, 7).

Les serments sont, en fait, des décrets de Dieu : le premier interdisait aux fidèles juifs de s'organiser pour émigrer dans le foyer saint avant la venue du Messie. Le deuxième serment est un enseignement historique tiré de l'échec des trois révoltes du judaïsme contre les idolâtres. Le troisième constitue un commandement aux détenteurs du pouvoir séculier de gracier et d'avoir pitié de la vie des juifs[47].

Jusqu'à la naissance du nationalisme moderne, très peu osèrent outrepasser ces commandements. Cette position « antisioniste » du judaïsme rabbinique connaîtra une existence durable ; elle se manifestera avec acuité à chaque tournant significatif dans l'histoire des communautés religieuses. Elle ne constituera pas la cause du refus persistant d'émigrer en Terre sainte, mais parmi ses justifications idéologiques, elle occupera le premier rang.

Ancrage dans « l'exil » et nostalgie de la Terre sainte

On a vu précédemment, dans l'introduction, que les juifs n'ont pas subi un exil forcé de Judée après la destruction du second temple, et qu'ils n'ont donc pas accompli d'efforts pour y « revenir ». Les fidèles ayant embrassé la religion de Moïse se sont multipliés et disséminés dans l'espace de la civilisation gréco-romaine et mésopotamienne, et ce avant la

destruction du temple ; ils ont ainsi diffusé leur religion avec un succès non négligeable. La relation de la masse des convertis au pays de la Bible ne pouvait certainement pas se fonder sur la « nostalgie d'une patrie » d'où ni eux-mêmes ni les pères de leurs pères n'étaient venus. Cette situation particulière qui les maintient en « exil » spirituel dans le même temps qu'ils développent de multiples liens avec leurs cultures et leurs lieux de naissance réels, loin d'affaiblir le rapport au « site » perçu comme foyer d'aspiration ardente et de nostalgie, l'a au contraire renforcé et a préservé celui-ci comme un endroit exclusivement juif[48].

L'importance croissante du site dans le judaïsme s'est toutefois effectuée dans un mouvement centrifuge. La relation devenait de plus en plus symbolique et distante, et elle s'est affranchie de la dépendance absolue vis-à-vis de la matérialité du site. Le besoin d'un lieu saint où règne un ordre cosmique parfait n'a jamais impliqué la volonté d'y vivre en permanence, et pas davantage de résider continûment à proximité[49]. Dans le cas du judaïsme, la tension vers le site est encore plus grande. Sachant que le vécu de l'exil n'est pas une situation dont le juif peut se libérer par lui-même, toute pensée d'aspiration vers le centre est d'emblée disqualifiée.

Cette situation quelque peu dialectique, totalement différente du rapport beaucoup plus direct et moins problématique que le christianisme a entretenu avec la Terre sainte, doit sa spécificité au refus, par la métaphysique juive, de reconnaître que la rédemption est déjà apparue dans le monde. Ce vécu spirituel trouve son origine dans l'opposition du judaïsme d'exégèse à la descente de la grâce en la personne de Jésus fils de Dieu, mais il a finalement évolué en une sorte de position existentialiste sans équivoque vis-à-vis de l'ensemble des relations entre le ciel et la terre.

Le commandement de ne « pas converger vers [Sion] en un mur [par la force] » exprime la forte opposition au positionnement du sujet humain en tant qu'agent actif de l'histoire en même temps que sa grande faiblesse. Le Dieu tout-puissant est perçu comme le substitut total et absolu de l'homme, qui ne doit pas prendre part à l'ordre des choses, ni en décider, avant la rédemption. Le christianisme et l'islam, religions qui sont ses sœurs cadettes, ont beaucoup mieux réussi que le judaïsme, grâce à leur

plus grande souplesse et à leur pragmatisme intrinsèque, à s'imposer aux puissances terrestres, royaumes, principautés et aristocraties foncières, à les mettre en ordre de marche, et ainsi à conquérir l'hégémonie sur de vastes espaces du globe terrestre. Malgré quelques expériences d'exercice de la souveraineté réussies temporairement en diverses régions, le judaïsme, après ses sévères défaites face au christianisme, a préféré façonner l'identité de ses fidèles sur la base d'une conscience personnelle, en tant que « peuple élu », dépourvu en fait de tout exercice du pouvoir sur un espace physique défini. C'est pourquoi la nostalgie de la Terre sainte n'a cessé de croître sur un plan spirituel, alors même qu'elle se référait de moins en moins à une réalité concrète ; le judaïsme refusait d'être lié à une quelconque terre : son adoration pour la Terre sainte n'impliquait pas de soumission à celle-ci. La Torah et son exégèse constituaient l'unique champ du judaïsme rabbinique et sa « raison d'être » : à cet égard, il ne serait pas excessif de dire qu'il était fondamentalement, ultra-majoritairement et de façon conséquente, « antisioniste ».

Le fait qu'une révolte contre ce judaïsme, survenue dans un contexte de refus d'admettre le Talmud et l'ensemble de la Loi orale, ait entraîné au IXe siècle une émigration massive vers la Palestine ne doit donc rien au hasard. Pour les « endeuillés de Sion » de la communauté des karaïtes, la terre ne peut pas être considérée comme sainte si les fidèles ne vont pas s'y implanter. C'est pourquoi ils ont prêché et concrétisé leur amour de la ville de David et le lourd chagrin que leur a causé la destruction du temple, en allant effectivement s'installer à Jérusalem. Cette prise en mains de leur destinée a conduit, semble-t-il, à ce qu'ils deviennent majoritaires, au Xe siècle, parmi les habitants de la ville. Sans la conquête des croisés, en 1099, qui anéantit définitivement leur communauté, ils auraient pu devenir les premiers gardiens des murs de la Ville sainte.

Ils voyaient à juste titre dans la littérature rabbinique une pensée antiterritoriale visant à sacraliser l'exil et à éloigner les fidèles du pays de la Bible. Daniel Ben Moshé al-Qumisi, un des principaux chefs karaïtes, a émigré à Jérusalem vers le milieu du IXe siècle et appelé ses partisans à le suivre. Il méprise les juifs rabbiniques, à propos desquels il écrit : « Et sache que les impies d'Israël disent que “nous ne devons pas venir à

Jérusalem avant qu'il nous y rassemble, comme il nous a rejetés […]". Mais vous, craignant Dieu, vous devez venir à Jérusalem, et vous y établir pour en être les gardiens jusqu'au jour de l'édification de Jérusalem […] ; et qu'on ne dise pas "comment j'irai à Jérusalem, de peur des brigands et des voleurs, et d'où viendra ma subsistance à Jérusalem" […]. Aussi, frères d'Israël, vous devez partir de tous les pays, vous les craignant Dieu, avant qu'il y ait le malheur et des émeutes de détresse dans tous les pays, comme il est écrit : car tous les habitants des pays subiront de nombreuses émeutes[50]. »

Un autre chef karaïte, Sahl Ben Matsliah HaCohen, en appelle aussi avec émotion aux juifs du monde : « Frères d'Israël ! S'il vous plaît, donnez la main à Dieu, et venez au temple qu'il a sacré au monde, car il vous l'ordonne […]. Rassemblez-vous dans la ville sainte et rassemblez vos frères, car jusqu'à maintenant vous êtes un goy qui n'est pas attendu dans la demeure céleste du Père[51]. » Cependant, non seulement l'appel des karaïtes ne fut pas suivi, et ce bien que l'islam ait permis aux juifs de résider à Jérusalem, mais, de plus, le rabbinat institutionnel fit tout son possible pour faire taire les voix hérétiques des « endeuillés de Sion » rebelles.

Il importe de préciser que, parmi les adversaires des karaïtes, le plus en vue était Saadia Gaon, qui avait traduit la Bible en arabe, et qui est considéré comme l'un des grands exégètes rabbiniques postérieurs à la signature du Talmud. Ce célèbre rabbin, qui vécut au xe siècle, naquit en Égypte et exerça dans la ville de Tibériade pendant plusieurs années. Mais, comme beaucoup d'autres, il préféra saisir la première occasion pour poursuivre sa carrière dans les cercles bouillonnants et attractifs de Babylone. Lorsque lui fut proposé le poste de directeur de la célèbre école talmudique de Soura, il renonça sans hésiter à la terre d'Israël, et dédaigna complètement le commandement d'y résider, explicitement formulé dans la Loi orale. Cette réticence à séjourner en Terre sainte est peut être due aussi à l'islamisation massive des habitants juifs du pays, que le rabbin déplorait en secret, par crainte des dirigeants musulmans[52].

En plus de son hostilité durable envers les karaïtes « sionistes », il engagea une lutte vigoureuse contre la tentative menée par des rabbins «

Eretz-israéliens » de contester l'hégémonie babylonienne pour la fixation de l'année et du calendrier hébraïques. Sur ces deux fronts, il obtint un succès non négligeable, et il poursuivit son activité en grande Mésopotamie jusqu'à la fin de ses jours. On ne trouve chez ce penseur incisif aucune effusion ou nostalgie envers la Terre sainte ; peut-être parce qu'il l'avait connue de près. De même, sa biographie témoigne d'une absence de volonté de sa part d'aller s'y établir.

Moïse Ben Maïmon (Maïmonide), le plus important continuateur de Saadia Gaon, qui vécut deux cents ans après lui, a également résidé en Galilée, mais contrairement à son prédécesseur il n'a séjourné que quelques mois à Acre (Akko), dans sa jeunesse. Ses parents, venus de Cordoue en passant par le Maroc, avaient voulu échapper à la dureté et à l'intolérance des Almoravides, mais ils ne parvinrent pas à s'acclimater en Galilée et émigrèrent vers l'Égypte à la première occasion. Le jeune philosophe y acquit sa pleine grandeur et devint l'un des tout premiers exégètes dans l'histoire de la foi juive au Moyen Âge, et peut-être même de tous les temps. On ne dispose que d'impressions hâtives de sa part à propos de son séjour en Terre sainte, et, à l'instar de Philon d'Alexandrie son devancier, malgré la courte distance, il n'a jamais fait l'effort de revenir y habiter. En 1187, Saladin reconquit Jérusalem et autorisa les juifs à s'y établir ; cet événement, dont Maïmonide fut le contemporain, n'est mentionné nulle part dans ses écrits, alors même qu'en tant que médecin il connaissait personnellement le chef musulman. Cependant, la présence marginale de la « terre d'Israël » dans ses multiples écrits suscite la curiosité.

Maïmonide est considéré comme le plus grand philosophe juif du Moyen Âge – il existe un dicton à ce sujet : « De Moïse à Moïse, il ne s'en leva aucun comme Moïse » – aussi les historiens sionistes ont-ils tenté de le nationaliser quelque peu et d'en faire un pré-sioniste timide, comme ils l'ont fait avec une longue série d'autres personnalités de la tradition juive[53]. Comme on l'a vu, toute pensée complexe se transmet avec des sens multiples ; ce fut le cas pour les écrits de Maïmonide qui eurent droit à des interprétations différentes voire contradictoires. La question du rapport à la terre d'Israël a toutefois soulevé un problème

difficilement contournable : Maïmonide, si rigoureux au titre des préceptes obligatoires, n'a pas fait la moindre mention du devoir de s'établir en Terre sainte, pas même après la rédemption. Il s'est montré beaucoup plus préoccupé par la Torah et ses commandements, par le temple et son emplacement dans le culte futur[54].

Au risque de décevoir les sionistes, Maïmonide est demeuré cohérent dans son rapport au statut de la terre d'Israël dans l'univers spirituel du judaïsme. D'une part, le fidèle n'a pas à se mettre en route pour aller vivre en Terre sainte ; d'autre part, cette dernière ne se distingue pas par les avantages que lui confèrent toutes sortes de rabbins peu sérieux. Bien qu'il fût, comme tous les penseurs médiévaux, adepte de la théorie des climats, le pays de Judée, quels que fussent ses agréments, ne lui paraissait pas extraordinaire en comparaison d'autres contrées[55].

Contrairement à d'autres commentateurs, il ne subordonnait pas le pouvoir de prophétie au fait de résider sur la terre d'Israël ni l'extinction de ce don au fait de résider dans un autre endroit. Selon lui, la capacité à prophétiser dépend de l'état spirituel de l'homme, et pour ne pas trop déroger au cadre du Talmud il a justifié la disparition de ce don important dans le « peuple d'Israël » par l'affliction et la paresse engendrées par le séjour en exil[56].

Maïmonide l'érudit savait bien, semble-t-il, que Moïse, le premier prophète, a formulé sa prophétie en dehors du pays de Canaan, et que l'installation des juifs au pays de Judée, depuis le soulèvement des Maccabées et l'obtention de la souveraineté étatique jusqu'à la destruction du temple, n'a pas donné naissance au moindre prophète, ne serait-ce qu'à titre de consolation. De plus, dans sa fameuse « Épître au Yémen » de 1172, il fait prêter serment aux juifs du Yémen que, malgré leur détresse, ils n'accorderont pas foi à de faux prophètes et qu'en aucun cas ils ne hâteront le dénouement. À la fin de ce texte important, il évoque explicitement la question des trois serments talmudiques qui, comme l'on sait, mettent en garde contre la décision d'émigrer en Terre sainte[57]. Le fait de ne pas lier la venue du Messie aux actions des juifs constitue probablement un point déterminant dans l'enseignement de Maïmonide : selon sa pensée, la rédemption est destinée à se produire sans aucun lien

avec la repentance ou l'accomplissement des préceptes ; il s'agira exclusivement d'un pur miracle divin, indépendant de la volonté humaine, et dont la résurrection des morts sera nécessairement le corollaire[58].

Cette prise de position du philosophe n'a pas permis son utilisation par le rabbinat « en voie de nationalisation » dans la seconde moitié du XXe siècle. Le processus de sionisation de la religion juive a conduit au retour du sujet humain qui, par ses actions terrestres, est censé préparer la venue du Messie. La division révisionniste moderne entre le processus de la rédemption et sa venue finale a effectivement rendu possible l'amorce de disparition du judaïsme historique et sa transformation en un nationalisme juif, avec comme finalité la colonisation de la terre afin de préparer la rédemption céleste.

Il était donc difficile de s'approprier Maïmonide à des fins patriotiques ; aussi deux autres érudits de l'époque médiévale vont-ils servir de points d'appui dans la révolution nationale qu'a connue le judaïsme religieux au XXe siècle. Les deux « superstars » qui incarnent la relation à la terre d'Israël sont les rabbins Juda Halevi (qui vécut avant Maïmonide) et Moïse Nahmanide (qui intervint juste après Maïmonide). Tous deux ont eu, dans l'univers rabbinique, une importance inférieure à celle du « grand aigle », mais il n'en a pas été de même dans le monde du sionisme. Halevi et Nahmanide ont été installés tous deux au mur des Lamentations de la conscience sioniste religieuse, et la pédagogie sioniste laïque les a également immortalisés. Le célèbre *Kuzari* du premier a continué d'être enseigné dans les écoles israéliennes longtemps après que les Khazars ont été balayés et poussés sous le tapis de la mémoire nationale. Le séjour en Terre sainte du second, au XIIIe siècle, a toujours été mis en exergue comme modèle d'acte national précurseur.

On ne sait pas pourquoi Juda Halevi, connu sous le nom arabe d'Ibn al-Hassan Halevi, a choisi de donner à son ouvrage la forme d'un dialogue imaginaire entre un juif pieux et le roi des Khazars. La connaissance de l'existence d'un royaume converti au judaïsme à côté de la mer Caspienne s'était diffusée dans le monde juif jusque dans la presqu'île ibérique où résidait Juda Halevi. Tout érudit juif important connaissait l'échange épistolaire qu'avaient entretenu, au Xe siècle, Hasdaï Ben Yitzhak Ibn

Shaprut, l'intercesseur de Cordoue, et le roi des Khazars ; et s'il faut en croire le témoignage du Rabad (Abraham Ben David de Posquières), des étudiants venus de Khazarie se trouvaient à Toletum (Tolède), la ville natale de Juda Halevi[59]. Il faut savoir que le poète-philosophe a écrit son récit dans les années 1140, alors que la monarchie juive de l'Orient avait déjà reflué aux confins de l'histoire.

Cependant, les rudes secousses subies par les juifs lors de la *Reconquista* catholique, dont le poète a eu à souffrir personnellement, ont suscité l'aspiration intense à une souveraineté juive, sous les traits d'un monarque tout-puissant, et aussi à une terre sacrée, lointaine et magique. Dans le *Kuzari*, intitulé originellement en arabe *Le Livre del'argumentation pour la défense de la religion méprisée*, le talentueux Juda Halevi a voulu réunir ces deux fortes aspirations. D'où la mise en exergue des mérites et du statut du pays de Canaan et de la terre d'Israël (le poète recourt à ces deux dénominations), et également l'aspiration du personnage juif, à la fin du dialogue, à s'y rendre, à partir de la lointaine Khazarie. Selon lui, la Terre sainte réunit tous les avantages climatiques et géographiques, et elle seule permet aux fidèles d'atteindre la plénitude intellectuelle et spirituelle.

Toutefois, il n'est pas juste d'affirmer, comme aiment le faire des chercheurs sionistes, que Juda Halevi a récusé l'exil, ou qu'il ait exprimé l'intention de hâter ou de concrétiser collectivement le désir de rédemption[60]. Le poète a éprouvé un besoin personnel de venir à Jérusalem à titre de pardon et de purification spirituelle religieuse, et il l'a exprimé aussi bien dans ses poèmes que dans le *Kuzari*. Il savait bien que les juifs n'étaient pas particulièrement tentés d'émigrer à Canaan, aussi n'hésitait-il pas à souligner, à ce propos, le manque de sérieux de leurs prières qu'il comparait à « des cris d'étourneaux et de perroquets[61] ».

La curiosité singulière de Juda Halevi à l'égard de la terre d'Israël résultait peut-être de l'engouement chrétien pour les croisades, répandu à l'époque dans toute l'Europe. Mais le poète n'eut pas l'heur d'arriver jusqu'à Jérusalem, puisque, semble-t-il, il mourut en chemin. Le rabbin Moïse Nahmanide, qui vécut lui aussi en Catalogne chrétienne et était proche du courant kabbalistique, fut en revanche contraint d'émigrer à

Jérusalem, à un âge très avancé, à cause des persécutions et de la forte pression exercée par l'Église locale. Tout comme Juda Halevi, voire avec plus d'élan, ce penseur se distingue par sa relation ardente à la Terre sainte, à laquelle il adresse des louanges allant bien au-delà de ce qui est accepté par la tradition. On ne dispose pas de texte de sa part résumant cette relation, qui cependant apparaît de façon récurrente dans nombre de ses écrits que l'on ne saurait ignorer. Dans le commentaire critique du *Livre des prescriptions* de Moïse Maïmonide, Nahmanide introduit une partie où il invoque « les prescriptions oubliées par le rabbin », et s'emploie à réitérer, coûte que coûte, l'obligation de s'établir en terre d'Israël. Il rappelle à ses lecteurs le commandement biblique à l'encontre des habitants originels – « pour les perdre, tu les feras périr » – et ajoute : « Nous avons reçu l'ordre de conquérir pour toutes les générations […]. Nous avons reçu l'ordre d'hériter de ce pays et de nous y établir, et cette prescription aux générations s'impose à chacun, même au temps de l'exil[62]. » Une position aussi radicale est inhabituelle dans la pensée juive au Moyen Âge, et l'on n'en trouve guère d'autre exemple.

Dans une large mesure, Nahmanide conférait à la vie en Terre sainte une valeur sublime, avant même la venue du Messie, et il lui attribuait une rare dimension mystique. Et si, par des formules répétées, et aussi par le fait même de sa venue à Jérusalem, il a semblé parfois embrasser le courant karaïte, il est en fin de compte demeuré fidèle au Talmud rabbinique. Il ne rêvait pas non plus, pour les juifs, d'une émigration massive en terre d'Israël avant la rédemption, et comme l'a parfaitement écrit le professeur Michael Nehorai : « Nahmanide s'est bien gardé, encore plus que Maïmonide, d'amener ses lecteurs à l'idée qu'il serait possible d'accomplir les espérances messianiques dans les conditions actuelles[63]. »

La proximité de Nahmanide à l'égard de la tradition mystique de la Kabbale débouche sur la problématique du rapport que cette vaste littérature entretient avec la Terre sainte. Le fait que figurent dans la Kabbale nombre d'éléments sexuels touchant à la présence divine face à la terre et, de ce fait, vis-à-vis également de l'antique pays de Canaan, a donné matière à maints écrits. Cependant, parmi les tenants de la Kabbale, on ne trouvera pas de point de vue uniforme sur la question de

la rédemption, ni sur la centralité du lieu saint à la fin des temps. Selon le *Sefer Ha Zohar* (« Livre de la splendeur »), le fait de s'établir sur la terre d'Israël revêt en soi une valeur cultuelle et mystique ; et, de ce point de vue, Nahmanide peut être perçu comme le plus proche de cette conception. D'autres en revanche, comme Abraham Bar Hiyya, érudit qui vécut au XIIe siècle dans la presqu'île ibérique, énoncèrent que le fait de résider en terre d'Israël éloigne plus de la rédemption que la vie dans l'exil, et que par conséquent l'installation en Terre sainte est de ce point de vue défavorable. Malgré un penchant mystique marqué, Abraham Aboulafia, au XIIIe siècle, ne voit pas non plus la terre d'Israël avant tout comme le lieu miraculeux où viendra le sauveur. On a vu précédemment que, selon l'interprétation admise dans la tradition rabbinique, la prophétie ne peut apparaître que sur la terre d'Israël ; pour Aboulafia, au contraire, elle dépend totalement du corps humain, et non pas d'un site géographique défini. Sur ce point, mais uniquement sur ce point, ce kabbaliste n'est pas loin de partager l'interprétation donnée par Maïmonide, le « rationaliste ».

Comme l'a suggéré Moshé Idel, spécialiste de la Kabbale à l'université hébraïque de Jérusalem, « les conceptions mystiques à propos de la terre d'Israël ont abouti à réduire, sinon à abolir, la centralité de la terre, dans son acception géographique, ce qu'aucun des porteurs de ces vues n'était prêt à reconnaître publiquement[64] ». Il a ensuite résumé sa position par l'hypothèse selon laquelle l'apport significatif de la mystique juive au concept physico-géographique traditionnel de l'ascension (*alyiah*) consistait à voir celle-ci comme « l'ascension mystique de la personne, qui se condense dans la formule : ascension de l'âme. Qu'il s'agisse de l'ascension de l'âme dans les mondes de l'au-delà, ou bien de l'expérience de l'introspection[65] ».

*

Vers la fin du XVIIIe siècle, à la veille du début des ébranlements nationaux qui allaient bouleverser la morphologie culturelle et politique de l'Europe, moins de 5 000 juifs résidaient en Palestine, la plupart à Jérusalem, sur une population totale de plus de 250 000 habitants

musulmans et chrétiens[66]. Il y avait à la même époque environ 2,5 millions de croyants juifs, vivant essentiellement en Europe de l'Est. Le nombre infime de juifs palestiniens, incluant toutes les immigrations et les pèlerins restés sur place, renseigne mieux que n'importe quel écrit sur ce qu'était alors le rapport de la religion juive à la Terre sainte.

Ce ne sont pas des difficultés objectives, bien qu'il y en ait eu parfois, qui ont empêché pendant mille six cents ans les juifs d'émigrer à Sion, et ce ne sont pas davantage les trois serments talmudiques qui auraient réfréné la « soif authentique » de venir habiter au pays de la Bible. L'histoire est beaucoup plus prosaïque : contrairement au mythe habilement déroulé dans la Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël, l'aspiration à une émigration de ce type n'a jamais réellement existé. L'intense nostalgie métaphysique attachée au lieu, épicentre du monde, à partir duquel les cieux vont s'entrouvrir ne soutenait pas la comparaison avec la volonté humaine de rester dans une contrée connue et familière[67].

La question qui doit être posée n'est pas : pourquoi les juifs ne désiraient-ils pas « émigrer dans leur pays » ? mais plutôt : pourquoi auraient-ils dû vouloir y émigrer ? Généralement, les fidèles préfèrent ne pas être domiciliés dans un sanctuaire. Le lieu où ils travaillent, ont des relations sexuelles, donnent naissance à une progéniture, mangent, contractent des maladies et polluent leur environnement ne doit pas être précisément le lieu même où vont s'ouvrir les portes du ciel quand viendra l'heure de la rédemption.

Malgré leurs souffrances et leur existence en tant que minorité religieuse au sein de civilisations religieuses dominantes, et parfois opprimantes, les juifs, tout comme leurs voisins, étaient liés dans leur vie quotidienne au pays où ils étaient nés. Philon « l'Alexandrin », Flavius Josèphe « le Romain », les sages du Talmud « babyloniens », Saadia Gaon « le Mésopotamien », Maïmonide « l'Égyptien », et des dizaines de milliers d'autres rabbins ainsi que de « simples » juifs non érudits ont toujours préféré l'endroit où ils vivaient, où ils avaient grandi et travaillé, et dont ils parlaient la langue. Bien sûr, leur lieu de résidence n'a pas constitué pour eux, jusqu'aux temps modernes, une patrie politique ; mais il faut se garder d'oublier que, durant le long Moyen Âge, personne n'a

disposé en propre d'un territoire national.

Si les juifs n'ont pas aspiré à émigrer au pays de la Bible, n'ont-ils pas senti battre dans leur cœur un appel religieux profond, présent parmi les chrétiens, à se rendre en Terre sainte à des fins de purification, d'expiation, pour honorer des vœux, ou encore pour d'autres raisons ? Depuis la destruction du temple, un pèlerinage juif ne s'est-il pas substitué à l'émigration vers le « lieu » ?

3

Vers le sionisme chrétien

Et Balfour promit la terre

> Ceux qui ont vu Athènes comprendront mieux l'histoire grecque ; de même, celui qui a vu la Judée de ses propres yeux, et connaît l'emplacement et les noms des cités antiques, qu'ils aient changé ou soient restés les mêmes, comprendra mieux les saintes écritures.
>
> Saint Jérôme, Préface aux *Paralipomènes*.

> Car en Palestine, nous ne proposons pas de recourir à une forme de recueil des souhaits des habitants actuels du pays […]. Le sionisme, qu'il ait raison ou tort, qu'il soit bon ou mauvais, est enraciné dans de vieilles traditions, dans des nécessités présentes, dans des espoirs futurs d'une beaucoup plus profonde importance que les désirs et les préjudices des sept cent mille Arabes qui habitent maintenant sur cette terre ancienne.
>
> Lord Arthur Balfour, Mémorandum du 11 août 1919.

En l'an 70, Titus détruisit le temple de Dieu à Jérusalem, dans l'espoir de mettre ainsi fin au défi monothéiste en train de se constituer en opposition au pouvoir païen de Rome. Lui-même et ses proches « avaient affirmé que le temple devait être détruit sans retard, afin d'anéantir totalement la religion des juifs et des chrétiens[1] ». Le futur empereur et ses conseillers se sont trompés, tant sur le court que le long terme. Les deux révoltes à venir des communautés juives, dans la partie méridionale du bassin méditerranéen dans les années 115 à 117, et celle de Bar Kokhba en Judée de 132 à 135, montrent que le pouvoir du jeune monothéisme ne s'est pas désagrégé juste après la démolition de son temple. L'élan d'expansion du christianisme, malgré la dure répression de son précédent soulèvement, a montré que l'aspiration à un Dieu unique abstrait ne relève pas d'un phénomène susceptible d'être enrayé par la seule destruction physique d'un lieu de culte.

On ne sait pas précisément quand fut édifié le monument qui, dans la tradition juive, porte le nom de « second temple ». On ne dispose

d'aucune trace archéologique de l'existence du « premier temple », dont on peut toutefois supposer qu'il a existé, comme lieu de culte, avant que ne se constitue le monothéisme de Jéhovah. Selon la tradition, au centre du temple se trouvait la pierre d'assise sur laquelle le monde a été fondé, ce qui, entre autres, conférait au lieu son aura de sainteté.

Cependant, bien que le temple soit évoqué dans les livres de la Bible, les auteurs ont quasiment « omis » de mentionner l'existence de prescriptions à s'y rendre continûment en pèlerinage[2]. On peut en déduire que seul le « second temple » est devenu un lieu de pèlerinage régulier pour les résidents de Judée, et ensuite pour les juifs vivant aux alentours, dont le nombre s'était multiplié.

En l'an 19 avant J.-C., afin de conforter son pouvoir, Hérode le monarque oppresseur a transformé le temple en un somptueux édifice attirant une foule nombreuse. Le judaïsme était alors à son apogée : des centaines de milliers de juifs et de convertis adressèrent, de loin, des contributions. La *Pax Romana* consolidée autour de la Méditerranée permettait à de nombreux voyageurs de transiter en sécurité sur les routes de l'Empire. Ainsi furent créées les conditions d'une diffusion de la religion juive, mais aussi, par la suite, de l'expansion de la foi chrétienne ; en même temps, l'infrastructure matérielle encourageant les pèlerinages à Jérusalem s'était développée. Jusqu'en l'an 70, soit durant près de quatre-vingt-dix ans, ce temple de Dieu, où se rencontrent les cieux, la terre et l'abîme, a constitué le point central de manifestation de la religion juive en pleine ascension.

Le pèlerinage, une obligation pour les hommes et non pas pour les femmes, était organisé régulièrement, durant l'année, à l'occasion de trois fêtes : Pessah (Pâques), Soukot (fête des Tabernacles) et Shavouot. Outre le témoignage de Philon d'Alexandrie et les descriptions faites par Flavius Josèphe, les livres rabbiniques de la Loi fourmillent de références à cette période splendide : les pratiques cultuelles autour du temple y sont constamment évoquées. Les pèlerins avaient coutume de venir à Jérusalem avec des objets de sacrifice, dont certains étaient obligatoires et d'autres facultatifs, à quoi s'ajoutaient les offrandes et les nombreux présents généreusement offerts aux prêtres. Ces festivités religieuses de

masses renforçaient les pouvoirs monarchiques et sacerdotaux qui, de fait, les organisaient et les dirigeaient[3].

La démolition du temple juif a supprimé l'obligation du pèlerinage et a notablement modifié la morphologie du judaïsme : les rabbins des synagogues du courant pharisien ont progressivement supplanté les prêtres du temple. La destruction du lieu de culte et foyer sacré de Jérusalem a favorisé l'essor des petits lieux de rencontre bouillonnants qui déjà avaient contribué à la prospérité et à l'expansion significative de la démographie juive. Toutefois, oublier Jérusalem était interdit, aussi la ville demeurera-t-elle présente dans le cœur des fidèles jusqu'à la fin des temps. Mais, tout comme la synagogue avait effectivement pris la place du temple, et la prière celle du sacrifice des victimes, de même la terre sacrée de la Loi orale s'était substituée à la terre réelle.

Le pèlerinage : une pratique juive ?

Il y eut bien encore après l'année 70 des pèlerinages, notamment pour commémorer un défunt, mais ils cessèrent presque entièrement à la suite de la répression de la révolte de Bar Kokhba, en l'an 135[4]. Les Romains, comme l'on sait, rayèrent cruellement Jérusalem de la carte pour construire à sa place la cité idolâtre d'Aelia Capitolina. Les circoncis ne furent pas autorisés à pénétrer dans la ville, et jusqu'à la christianisation de l'Empire, au début du IVe siècle, la capitale de la foi juive demeura généralement interdite, ou d'accès limité, aux juifs. La situation ne s'améliora guère avec la victoire de la religion de Jésus-Christ au sein de l'Empire : Jérusalem devint une ville sainte chrétienne où nombre d'églises furent édifiées. Seule l'arrivée des armées de l'islam, au début du VIIe siècle, permettra enfin aux juifs de pénétrer à nouveau librement dans leur ancienne ville sainte et même d'y résider.

Cependant, la conquête arabe amena la construction de deux magnifiques mosquées à l'endroit précis où s'était élevé, dans le lointain passé, le temple juif. Au vu des rapports symbiotiques entre judaïsme et islam, il n'y a rien d'étonnant à ce que, d'après la légende, des juifs convertis aient indiqué aux vainqueurs l'emplacement précis du temple, au

milieu des ordures amoncelées sur le site pendant la période chrétienne. Les changements physiques qu'avait connus le mont du Temple l'avaient vraisemblablement rendu moins attractif aux yeux des fidèles du courant rabbinique attaché à la Loi orale. Comme indiqué dans le précédent chapitre, ce sont précisément les karaïtes (les « protestants » du judaïsme) qui ont rejeté la Loi et appelé à revenir aux sources anciennes et sur la terre ancestrale : ils ont émigré à Jérusalem et ont continué à y pratiquer le pèlerinage[5].

Pour l'islam, après La Mecque et Médine, Jérusalem est devenu le troisième lieu d'élection en ordre d'importance et, la nouvelle religion ayant puisé une partie de ses sources dans le judaïsme, la ville sainte située au cœur de la Palestine fut à l'origine le point principal vers lequel ses fidèles dirigeaient leurs prières. Et, comme l'on sait, c'est à partir de Jérusalem que Mahomet s'est élevé dans les cieux. Le *hajj*, l'obligation du pèlerinage, a certes été finalement orienté vers La Mecque, mais le cœur de nombreux pèlerins a également vibré pour Jérusalem. Divers courants mystiques ont attribué à l'émigration et au pèlerinage en « Sham » (la terre sacrée) une valeur religieuse suprême, aussi leurs adeptes ont-ils continué de s'y rendre des années durant[6].

En revanche, depuis la fin du soulèvement de Bar Kokhba, en 135, au cours duquel les insurgés avaient exigé la reconstruction du temple, et jusqu'à la conquête de Jérusalem par les croisés en 1099, autrement dit pendant presque un millénaire, on ne dispose d'aucune trace de pèlerinage dans la ville sainte de la part des adeptes du judaïsme rabbinique. Certes, les juifs n'ont pas « oublié » Jérusalem, dont l'invocation a toujours constitué un des marqueurs principaux du judaïsme, mais cette relation ne s'est pas traduite par un élan d'union physique, réelle, avec cette terre, par l'envie d'y poser le pied, de la parcourir, de connaître sa géographie.

Les écrits sur la Loi orale juive traitent longuement de l'ordonnancement des cultes dans le temple, mais ils sont en revanche très peu diserts sur ce qui a trait aux pèlerinages à Jérusalem après la destruction du temple. Dans les écrits qui abordent les commandements sur le mode de « tu feras […] et tu ne feras pas » que sont la Mishna, le Talmud et le Midrash figurent même des instructions eschatologiques sur

la renaissance du culte du temple lors de la rédemption, mais aucune référence n'y est faite à la valeur religieuse du pèlerinage pour ce qui est du temps présent. Pour le judaïsme, contrairement au christianisme, le voyage à Jérusalem ne se veut pas acte d'expiation des fautes afin de purifier le fidèle ; aussi n'apparaît-il même pas sous la forme d'une recommandation. En fin de compte, la dure réalité historique a défait, pour longtemps, le dispositif de liens physiques avec le centre sacré, et a surtout suscité d'intenses relations spirituelles et métaphysiques.

Ce n'est, semble-t-il, qu'à la suite de la conquête du pays par les croisés que les pèlerinages juifs à Jérusalem, et plus généralement en Terre sainte, ont connu une réactivation. Elchanan Reiner, chercheur de l'université de Tel-Aviv, particulièrement versé dans l'étude des pèlerinages juifs, l'a souligné de façon détaillée : « Il semble que l'institution même du pèlerinage, mise en œuvre dans la société juive médiévale principalement dans les pays d'origine des croisés, se soit effectivement développée en réaction et sous l'influence de ces derniers. Avant l'époque des croisades, il n'existait pas de pèlerinage juif institutionnalisé en provenance des pays de l'Église romaine, et, a fortiori, il n'y avait pas non plus de rituel formalisé concernant le pèlerinage en Terre sainte. Le pèlerinage, en tant qu'institution dans la société juive, a effectué ses premiers pas parmi les communautés de l'Europe catholique au XIIe siècle, et il n'a occupé une place significative dans l'univers religieux des juifs de France, d'Espagne, et enfin d'Allemagne qu'au XIIIe siècle, à la suite de la troisième croisade[7]. »

En quoi l'éveil des croisades et l'attention chrétienne dévolue à la Terre sainte ont-ils influé sur les communautés juives d'Europe ? À partir de travaux précédents réalisés dans ce domaine, Reiner a émis l'hypothèse que l'intérêt des juifs pour les pèlerinages résulte de la rivalité à propos de la propriété sur cette terre. Autrement dit : le christianisme, se prévalant d'être l'authentique l'héritier de l'Ancien Testament, et par là même habilité à disposer du patrimoine territorial mentionné dans ce dernier, a suscité l'inquiétude des juifs qui ont commencé à constituer un nouveau flux de pèlerinages vers Jérusalem[8].

Il est difficile de se satisfaire de cette explication. S'il est vrai que l'on peut repérer, dans la littérature chrétienne, des arguments invoquant le

calvaire de Jésus-Christ comme fondant au profit de ses adeptes une nouvelle promesse sur sa terre, on ne trouve pas en revanche de contre-argumentation juive sérieuse revendiquant une propriété humaine collective sur ces lieux. Le commentaire d'Elchanan Reiner, malheureusement, n'explique pas pourquoi le pèlerinage juif n'a pas prospéré dès le début du IVe siècle, lorsque la chrétienté a entrepris de se lier à la Terre sainte et d'y établir sa domination en y fondant une longue série d'églises et de lieux de mémoire religieux. Cela ne clarifie pas non plus pourquoi la conquête musulmane et l'édification des imposantes mosquées à Jérusalem n'ont pas suscité, de la part des juifs, cette même jalousie de propriétaire, et n'ont pas éveillé parmi les grandes communautés de l'Égypte et de la Mésopotamie voisines une inquiétude qui se serait manifestée par des pèlerinages. À ce propos, Daniel al-Qumisi, un karaïte résidant à Jérusalem, s'était beaucoup étonné, au IXe siècle, du refus des juifs rabbiniques de venir visiter Sion : « Les peuples, sauf Israël, viennent de partout à Jérusalem, tous les mois et tous les ans, par piété ; et pourquoi, vous, nos frères d'Israël, religion des peuples des pays, ne venez-vous pas, et ne priez-vous pas comme il est écrit, et n'avez-vous pas fait comme les goyim autour de vous[9] ? »

Personne, à cette époque, n'empêchait les juifs de venir à Jérusalem ni même d'y résider comme bon leur semblait. L'interprétation consistant à doter les juifs du courant rabbinique d'un sentiment patrimonial sur la terre d'Israël paraît empreinte d'une large part d'anachronisme. Il s'agit en fait d'une transposition du sentiment de propriété sioniste moderne sur l'univers spirituel juif traditionnel, dont le rapport au site reposait sur des caractéristiques mentales pré-modernes et totalement apolitiques.

En vérité, on ne sait pas de façon certaine pourquoi les pèlerinages juifs ont totalement cessé, ni pourquoi ils ont repris, au compte-gouttes, bien plus tard. On ne peut que formuler quelques hypothèses. Il faut rappeler que les pèlerinages des habitants de Judée, avant la destruction du temple, ne s'effectuaient pas sur des lieux saints du pays lui-même ; ils étaient entièrement orientés vers Jérusalem, selon des échéances fixes, et non pas en tant que démarche individuelle. La destruction du temple et d'une partie de la cité juive, à la suite des grandes révoltes messianiques, a fait

disparaître la cause de cette pratique cultuelle et, comme on l'a vu précédemment, a profondément modifié les caractéristiques de la foi juive. La Jérusalem terrestre a été mise en retrait dans la conscience des fidèles, tandis que la Jérusalem céleste s'est allumée pour devenir la flamme juive imaginaire.

La rencontre sur place avec d'anciens juifs convertis depuis peu au christianisme, puis plus tard à l'islam, a pu aussi avoir un effet dissuasif sur ceux qui restaient attachés à la religion de Moïse. Si la christianisation des juifs de Palestine fut modérée jusqu'à l'arrivée des armées arabes, la lente islamisation amorcée au début du VIIe siècle, et ce sous une forme non obligatoirement consciente, a en revanche revêtu une dimension massive et entraînante. Plusieurs générations devraient s'écouler avant que ce processus de conversions massives ne décline puis s'efface, et qu'il soit alors possible de parcourir la Terre sainte sans se heurter à une foule de convertis ou de fils de convertis. Ceux-ci s'employaient, vraisemblablement, à convaincre le voyageur juif de rejoindre leur voie religieuse et leurs formes de croyance conquérantes et victorieuses.

De plus, pour le pèlerin juif solitaire, le voyage depuis l'Europe jusqu'à la terre d'Israël était quasiment impossible parce qu'il lui faisait courir le risque de ne pas respecter les préceptes du culte. Pour autant que l'on sache, il n'y avait pas, sur le trajet, de foyers d'accueil pour les juifs : le risque de violation du sabbat du fait de la circulation continue et de la méconnaissance des itinéraires, mais aussi l'impossibilité de prier en nombre et les nombreuses difficultés qu'il y avait à respecter les règles d'alimentation « cashère » constituaient autant de facteurs de nature à dissuader quiconque d'entreprendre ce long périple, semé d'obstacles et dangereux[10]. Un juif était donc contraint, s'il voulait que son cœur batte en Terre sainte, d'en rabaisser sur son judaïsme.

Le pèlerinage juif apparaît ainsi dans une large mesure comme une réplique tardive au pèlerinage chrétien, sans pour autant revêtir la même ampleur que ce dernier, ni apparemment prendre la forme d'une pratique institutionnalisée. Du XIIe jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, un nombre infime de pèlerins juifs est parvenu en Terre sainte, comparé aux dizaines de milliers de pèlerins adeptes de Jésus. Il y avait certes, dans le monde, bien

moins de juifs que de chrétiens, mais il est frappant de constater le peu d'attrait réel exercé par la « terre d'Israël » sur les « fils d'Israël d'origine ». Malgré tous les efforts de l'historiographie sioniste pour découvrir et rassembler la moindre trace de la relation réelle des juifs à leur « patrie », la récolte est demeurée manifestement pauvre.

Le poète et penseur Juda Halevi fut, de ce que l'on sait, le premier à vouloir venir en Terre sainte, en 1140 ; il n'y parvint pas, ayant, semble-t-il, trouvé la mort en chemin. Lorsqu'en 1165, la famille de Maïmonide partit du Maroc pour gagner Akko (Saint-Jean-d'Acre), le jeune philosophe se rendit en visite à Jérusalem et Hébron, mais il ne manifesta guère l'envie d'y revenir après que sa famille eut émigré en Égypte. De la seconde moitié du XIIe siècle est resté le témoignage de Yaakov Ben Netanel, venu de Provence, qui a laissé quelques impressions de sa visite. Enfin, il existe un autre court récit de l'époque, dû à un anonyme juif venu de Damas, intitulé *Caveau des ancêtres*.

Les deux écrivains juifs les plus importants qui visitèrent la Palestine au cours de ce même siècle et en firent une description détaillée n'étaient aucunement des pèlerins. Les rabbins Benjamin de Tudèle, venu d'Espagne, et Pétahia de Ratisbonne, venu d'Allemagne, étaient tous deux des voyageurs explorateurs, partis de chez eux pour connaître les communautés juives de par le monde ; c'est ainsi qu'ils arrivèrent, nécessairement, en Terre sainte. Au plan géo-anthropologique, leurs témoignages, rédigés en hébreu, sont sans équivalent[11]. On leur doit des descriptions passionnantes de la vie des juifs dans diverses contrées, de la France à la péninsule de Crimée, en Khazarie ; dans le même temps, ces deux récits montrent que la terre d'Israël ne constituait pas une préoccupation d'importance dans l'imaginaire juif de l'époque.

Les deux courageux voyageurs se montrent beaucoup plus intéressés par les hommes que par les sites physiques. Ils s'intéressent aux lieux saints et aux tombeaux, mais les modes de vie et les pratiques religieuses des juifs suscitent de leur part beaucoup plus de réflexions originales. Benjamin et Pétahia offrent une parfaite représentation du monde intellectuel juif au Moyen Âge, et notamment des traits de curiosité d'esprit et d'acuité intellectuelle qu'il recèle. Certes, leurs comptes rendus

ne sont pas exempts d'inexactitudes et d'imprécisions : ils voient beaucoup de choses au travers des lunettes faites des légendes et des miracles dont ils étaient imprégnés bien avant leur voyage ; ils ont reçu *de auditu* et non pas *de visu* une partie de ce qu'ils retransmettent, mais, même dans ces cas, leur compte rendu est d'une qualité rare.

Benjamin de Tudèle fait part du très petit nombre de juifs habitant entre Akko et Ascalon, en comparaison de leur importance démographique à Babylone : il semble que les juifs aient amené en terre d'Israël plus de morts que de descendants vivants. Il s'émerveille davantage de Damas que de Jérusalem, dont il indique au passage qu'elle n'est qu'une petite ville. Pétahia de Ratisbonne n'a pas rédigé directement ses impressions mais les a transmises à ses disciples : lui aussi s'étonne du peu de communautés juives dans le pays, et fait part, au contraire, de la forte impression qu'il a retirée de Damas. Une dizaine de milliers de juifs résident dans cette ville, alors qu'environ trois cents familles vivent sur toute la terre d'Israël. La place relativement réduite accordée à Jérusalem dans son récit ne laisse pas de surprendre ; selon ses descriptions, les juifs semblent préférer de beaucoup se rendre en pèlerinage sur la tombe du prophète Ézéchiel, située à Babylone ; il en va de même pour les représentants des Khazars convertis[12].

Entre les visites de Benjamin et Pétahia au XIIe siècle et la fin du XVIIe siècle, peu de comptes rendus de voyages de juifs au pays de la Bible nous sont parvenus : la description tronquée, par Simon Bar Simon (1210), d'un groupe de rabbins venus majoritairement de Provence ; le récit du rabbin Yaakov, venu à Jérusalem pour collecter de l'argent au profit de son école talmudique parisienne (avant 1257) ; l'émigration du vieux Moïse Nahmanide et le rapport ultérieur qu'en a fait un de ses disciples ; les poèmes émouvants de Yehouda Alharizi, au XIIIe siècle également ; le témoignage pittoresque d'Ishtori HaFarhi du début du XIVe siècle ; et quelques rares autres récits dispersés.

On note la venue, au XVe siècle, d'Isaac Bin Alfara de Malaga (1441), de Meshullam de Volterra (1481), Ovadia de Bertinoro (1489), et de Moshé Basola de Pesaro (1521). À partir du XVIIe siècle, on trouve d'autres chroniques de voyageurs en provenance d'Europe orientale : de Moshé

Porit, venu de Prague (1650), en passant par le pèlerinage du groupe messianique de Judah He-Hassid en 1700, et jusqu'à l'arrivée surprenante de Rabbi Nahman de Bratslav en 1798[13].

Ainsi le pèlerinage juif, d'ampleur limitée, était-il une pratique d'érudits fortunés, le plus souvent rabbins ou marchands, poussés par diverses motivations. Tantôt le voyage était la résultante d'un vœu, ou encore de la quête du pardon, tantôt il était guidé par la curiosité ou l'amour de l'aventure. Il est également probable que les pèlerinages chrétiens eurent un effet d'émulation sur plusieurs voyageurs, notamment en provenance d'Italie. C'est ainsi qu'à partir du XIVe siècle, une ligne régulière de transports maritimes reliant Venise à Jaffa avait été créée, portant le nombre annuel de pèlerins chrétiens à environ 400 ou 500[14].

L'intérêt porté par les voyageurs à d'autres juifs et un sentiment de solidarité à leur égard transparaissent dans presque tous les récits. Les paysages antiques les inspirent, mais n'occupent pas toujours le centre de leurs descriptions. Le style des comptes rendus de voyage est sobre et n'exprime pas d'exaltation particulière, ni d'état d'extase religieuse ; l'absence d'hostilité de la part des « ismaéliens », les musulmans locaux, à l'égard des voyageurs juifs ressort très clairement. Les lettres des voyageurs contiennent de nombreuses appréciations louangeuses sur les habitants qui, à l'encontre des chrétiens d'Europe, ne considèrent pas le judaïsme comme une religion inférieure et méprisable[15]. Il n'est fait état d'aucune entrave au séjour de juifs en Terre sainte, ni même à leur installation. Ils sont bien accueillis dans le pays, bien que celui-ci leur paraisse quelque peu aride et par trop désertique ; mais en fin de compte, la terre restera toujours celle où « coulent le lait et le miel », car le texte prime largement sur ce que voit l'œil.

Lorsqu'il arrive à Jérusalem, à la suite d'un vœu, Meshullam de Volterra s'émerveille de la beauté des bâtiments, mais lui-même, toscan raffiné et fils de banquier, ne laisse pas d'être impressionné par le mode de vie des autochtones : « Et eux, les ismaéliens, et aussi les juifs du lieu, mangent comme des porcs, car tous mangent dans un seul ustensile, avec les doigts, sans nappe, comme l'on fait en Égypte, mais leurs habits sont propres[16]. » Moshé Basola, lui, s'intéresse beaucoup plus aux tombeaux

dont il fournit à ses futurs lecteurs une liste complète, pour que les fidèles venant après lui puissent les repérer facilement[17]. La plupart des autres voyageurs juifs avaient effectivement coutume de venir se recueillir sur les tombes des justes. Du tombeau des Patriarches, en passant par le tombeau de Joseph à Sichem, et jusqu'aux tombeaux de Siméon Bar Yokhaï, d'Hillel et de Shammaï à Meron, les lieux sacrés furent progressivement établis pour les pèlerins à venir.

Moshé Porit, un juif très pieux venu de Prague et qui écrit en yiddish, nous apprend que des juifs priaient près du mur des Lamentations au XVIIe siècle : « L'accès à l'endroit où se trouvait le temple est interdit au juif. Là se tient le mur des Lamentations, et les juifs peuvent s'y rendre en visite du côté extérieur, et non pas à l'intérieur. Cependant, nous nous tenons, pour prier, à une certaine distance du mur car, du fait de sa sainteté, nous ne nous approchons pas du mur des Lamentations[18]. » Moïse Vita Cafsuto, qui a accompli le périple de Florence à Jérusalem en 1734, précise dans sa chronique de voyage : « Les juifs ne sont pas dans un ghetto, et ils peuvent habiter partout où ils le veulent ; ils sont au nombre de 2 000 environ [sur un total de 50 000 habitants, selon lui], dont une proportion relativement importante de femmes, venues de divers lieux à Jérusalem, en tant que veuves, pour y passer le reste de leur vie dans la dévotion[19]. »

Beaucoup d'autres juifs sont, sans nul doute, venus à Jérusalem, mais n'en ont pas laissé de trace écrite ; bon nombre de pèlerins ne maîtrisaient ni la lecture ni l'écriture. Beaucoup de témoignages se sont aussi probablement perdus au fil des ans. Il n'en demeure pas moins, au total, que le voyage en terre d'Israël apparaît comme une pratique marginale dans la vie des communautés juives. Toute comparaison entre les nombres de pèlerins chrétiens et juifs montre que les voyages juifs en Terre sainte furent quantité négligeable. De l'an 135 jusqu'au milieu du XIXe siècle (soit environ mille sept cents ans), trente écrits décrivant des pèlerinages juifs ont été répertoriés. Parallèlement, de l'an 333 jusqu'à 1878 (soit plus de mille cinq cents ans), on recense près de trois mille cinq cents comptes rendus de voyages en Terre sainte par des pèlerins chrétiens[20]. Plusieurs raisons peuvent expliquer la relative indifférence ou

la réticence des « fils d'Israël » à se rendre en « terre d'Israël » : certaines ont été évoquées précédemment, d'autres peuvent être ajoutées. La forte appréhension, au sein du judaïsme, vis-à-vis des sensibilités et des courants messianiques susceptibles de bousculer les communautés et de mettre en danger leur existence précaire, soumise au bon vouloir d'une autre religion dominante, a semble-t-il freiné les incitations aux pèlerinages à Jérusalem. Depuis le sociologue Victor Turner, on sait que l'organisation de pèlerinages, incontrôlée et non maîtrisée, peut constituer un facteur déstabilisant pour l'ordre social de toute institution religieuse. Les éléments spontanés, voire anarchistes, présents dans les voyages individuels et collectifs vers les lieux saints, et l'état d'esprit anti-institutionnel que ce type d'expérience peut susciter, ne pouvaient pas être perçus avec bienveillance par des communautés conservatrices, vivant parfois dans l'incertitude du lendemain[21]. Contrairement à l'Église qui, par sa puissance, pouvait orienter et canaliser le pèlerinage à son profit, les instances communautaires juives étaient trop faibles pour organiser des pèlerinages qu'elles puissent contrôler et dont elles puissent tirer avantage. C'est pourquoi, à quelques rares exceptions près, les voyages en Terre sainte ne furent nullement encouragés par la communauté. Il y eut même des cas d'opposition explicite, notamment de la part du judaïsme ashkénaze, lorsque des tendances de ce type jouirent d'une popularité jugée excessive[22].

Tout karaïte ayant accompli le pèlerinage dans « sa » ville sainte éternelle se voyait honoré à vie du titre de *yieroushalmi* (hiérosolymite), mais on ne trouve aucune trace de cela dans la tradition rabbinique. À la différence du pèlerin chrétien, son homologue juif ne bénéficiait pas des marques de reconnaissance et des indulgences (*indulgentia*) que l'Église savait généreusement accorder aux fidèles qui se rendaient sur les lieux de la crucifixion de Jésus. Il convient aussi d'ajouter que, contrairement à ce que représente pour le fidèle musulman le pèlerinage à La Mecque, il est possible pour le juif de continuer d'être un parfait fidèle même sans se rendre à la Jérusalem « d'en bas » ; à la condition évidente qu'il n'oublie pas sa destruction, car, alors, il oubliera « sa main droite » (Psaumes, 137, 5-6).

« L'an prochain à Jérusalem », proclamait chaque juif le jour de Kippour et la nuit du Seder de Pessah, mais il s'agissait de la prière pour une rédemption prochaine et non pas d'un appel au passage à l'acte. La ville sainte était, pour un juif, le havre du souvenir précieux qui nourrit sans cesse la foi, beaucoup plus qu'un site géographique attractif, dont la visite pourrait d'ailleurs retarder et compromettre la venue du salut. En définitive, l'âme juive puisait ses forces dans la prière et dans l'étude assidue de la Loi, beaucoup plus que dans une randonnée vers une direction inconnue.

Géographie sacrée et voyages au pays de Jésus

Par-delà le mythe de la venue de Jésus à Jérusalem le jour de Pâques, il semble qu'à l'origine le christianisme ait été dépourvu de la notion d'un lieu saint central. Aux auteurs de la Bible qui ont fait prononcer à Dieu ces paroles : « Ils me feront un sanctuaire, et j'habiterai au milieu d'eux » (Exode, 25, 8), saint Paul a répondu, à distance, par cette affirmation contestataire dans le Nouveau Testament : « Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans les temples faits de main d'homme » (Actes, 17, 24). Cependant, à l'instar d'autres religions, les générations chrétiennes successives voudront rendre le message conforme à ce que requiert l'évolution des mentalités. La croyance chrétienne selon laquelle Jésus a vécu, a conduit ses pas et a été crucifié en Judée était trop forte et trop prégnante pour ne pas donner naissance à la célébration d'un lieu saint central[23].

À la suite des trois révoltes juives, les Romains ont tenté de faire perdre à Jérusalem son image de centre monothéiste et de la dépouiller de l'aura sacrée dont elle était nimbée. Cependant, avant même que le christianisme ne soit devenu la religion de l'Empire, certains fidèles effectuaient déjà le pèlerinage vers la ville du calvaire. Le premier d'entre eux fut Méliton, évêque de Sardes, venu à Jérusalem au IIe siècle ; quelques autres suivirent son exemple. À la même époque, des pèlerins pionniers se sont rendus à Bethléem, lieu de naissance du fils de Dieu,

ainsi que sur le Golgotha où il fut crucifié.

Toutefois, c'est en l'an 326, avec la venue en Palestine d'Hélène, mère de l'empereur Constantin Ier et convertie avant lui au christianisme, qu'est inaugurée la sacralisation chrétienne du lieu. À l'image d'une autre Hélène (la mère de Monobaz II, roi d'Adiabène, convertie au judaïsme et venue en l'an 30 à Jérusalem où elle avait contribué à la magnificence du temple), la mère de Constantin fit bâtir les premières églises appelées à devenir des sites de pèlerinages. La visite de l'impératrice Hélène marque le début d'une tradition multiséculaire devenue partie intégrante de l'existence même du culte chrétien.

Le pèlerinage comme institution existe dans presque toutes les religions, mais son statut et son rôle varient d'une croyance à l'autre. Les pèlerinages chrétiens se différencient aussi bien des montées festives au temple juif que du pèlerinage musulman annuel à La Mecque, qui s'est développé bien plus tard. Contrairement aux deux autres, le pèlerinage chrétien ne relevait pas d'un commandement explicite mais reposait sur une base idéologique totalement volontaire et facultative. Il marquait aussi sa différence par le fait qu'il ne se déroulait ni dans un cadre collectif formel, ni selon des échéances fixes. Edward David Hunt a fait valoir l'idée que le substrat culturel du pèlerinage chrétien procède davantage de la tradition gréco-romaine des voyages de découverte que du pèlerinage juif ancestral[24]. À l'époque de la *Pax Romana*, le tourisme érudit était le fruit de la curiosité et de l'étude, héritage de l'historien Hérodote. L'émotion suscitée par la mise en présence immédiate de sites évoqués dans la littérature ancienne a donné lieu à des visites sur place en série, et ces périples ont ouvert la voie aux coutumes ultérieures du pèlerinage religieux. Il s'agissait évidemment d'une activité intellectuelle par excellence, aussi la plupart des voyageurs étaient-ils des gens éduqués, familiers du livre, et riches. Il en allait de même pour leurs successeurs, les nouveaux monothéistes.

L'universalisme profond dont était imprégnée la nouvelle religion a également stimulé le pèlerinage chrétien. Les nouveaux fidèles, avides de connaître les pratiques de leurs coreligionnaires d'autres contrées, étaient disposés à partir pour leur rendre visite. La première destination était

Rome, la capitale, lieu de concentration de toute la création culturelle et religieuse du monde antique. Drainant vers elle la fleur intellectuelle, elle devint, en toute logique, un foyer central de sainteté. Par la suite, comme pour parachever le processus, le martyre de l'apôtre Pierre entraîna la fondation de la plus grande église du monde, ultérieurement appelée le Vatican.

L'histoire du christianisme a vu se créer un grand nombre de points de pèlerinage : les lieux où étaient ensevelis des moines et des prêtres d'exception, les cadres d'apparitions miraculeuses ont été sacralisés et ont accueilli de nombreux visiteurs. Mais c'est bien le pays de la Bible, où les prophètes ont été inspirés, et la terre où a marché Jésus, le fils de Dieu, qui est devenu le lieu le plus chargé de ferveur. La province de Palestine fut bientôt reconnue comme Terre sainte par les chrétiens du monde entier. De l'anonyme de Bordeaux, en l'an 333, jusqu'au pèlerinage du pape Benoît XVI en 2009, des dizaines, voire peut-être des centaines de milliers de fidèles se sont rendus en Terre sainte. Et si le judaïsme a commencé sa trajectoire comme une religion orientée vers un foyer physique dont, par un processus de spiritualisation, il s'est progressivement détaché, le christianisme, d'un certain point de vue, a connu une évolution inverse.

La définition territoriale de la sainteté chrétienne s'est opérée, pour l'essentiel, au moyen des pèlerinages pionniers et des forces spirituelles et matérielles se tenant à leur chevet. Bien que la recherche sioniste, à ses débuts, ait tenté d'intégrer le savoir du « pèlerin de Bordeaux » à la tradition juive[25], il n'en demeure pas moins que ce premier authentique pèlerin à avoir laissé à la postérité un compte rendu était un fidèle chrétien qui a effectivement ancré dans la conscience européenne cette tradition totalement nouvelle. Ce précurseur est arrivé en « Palestine, c'est la Judée » (c'est ainsi qu'il définit le pays)[26], peu après la christianisation et l'édification des premières églises. Il visite Césarée, Jezréel, Scythopolis (Beisan), Neapolis (Sichem), les sites bibliques et chrétiens de Jérusalem (l'esplanade du temple, le bassin de Silwan, la demeure du prêtre Caïphe, le palais de David, le mont du Golgotha, les tombeaux du prophète Isaïe et du roi Ézéchias). De Jérusalem, il gagne Jéricho, où se

trouve la tombe de Rahab la prostituée, et le Jourdain où Jésus fut baptisé par saint Jean. Il rejoint ensuite Bethléem, où se trouve le tombeau de Rachel et où est né le Messie, et Hébron, où sont enterrés les patriarches Abraham, Isaac et Jacob, avec leurs épouses. Il traverse ensuite Diospolis (Lydda) pour regagner Césarée.

Le pèlerin de Bordeaux, en route vers la Palestine, était passé par Rome, mais il n'y fait aucunement référence. En Palestine, les habitants autochtones ne l'intéressent pas, et pas davantage les paysages géophysiques, ni la qualité du sol, de ses vallées et de ses rivières. Son compte rendu traite exclusivement de sites définis et liés à sa lecture fervente de la *Biblia*. En tant que « fils d'Israël véritable », il conçoit l'Ancien et le Nouveau Testament comme un seul et même morceau narratif. En fait, il déploie devant nous non pas des impressions de voyage dans une contrée réelle, mais une esquisse géo-théologique minutieuse de lieux saints. Il s'emploie à cerner la vérité concrète présente derrière le récit littéraire, et ce faisant il invente, sans le savoir, le genre de la géographie sainte.

La deuxième chronique de voyage qui nous est parvenue affermit les contours de la nouvelle géo-théologie. Égérie, mère supérieure d'un couvent, venue en pèlerinage dans la seconde moitié du IVe siècle en provenance de la presqu'île ibérique, a décrit ses impressions sur tous les lieux saints du Moyen-Orient, des chemins empruntés par les antiques fils d'Israël jusqu'à la marche au calvaire de Jésus à Jérusalem. Elle ne se contente pas de « la Palestine, qui est la terre promise[27] », mais elle veut aussi connaître Haran, en Mésopotamie, pays de naissance d'Abraham, ainsi que, évidemment, le désert miraculeux du Sinaï, où Moïse a conduit les tribus d'Israël. Elle décrit par le menu la Terre sainte, et plus particulièrement Jérusalem, chère entre toutes. Elle s'applique à ne pas manquer un seul des sites évoqués dans sa sainte Bible. Selon son propre témoignage (rédigé à la première personne), elle se dit « très curieuse[28] » et ne cesse de mettre en accord les découvertes géographiques avec les textes. Toute à son ardeur, elle s'efforce de compléter une information insuffisamment détaillée dans le texte d'origine en interrogeant les habitants sur place. Mais le présent ne l'intéresse pas et, comme pour le

voyageur venu de Bordeaux, les autochtones ne suscitent guère son attention, sauf lorsqu'ils organisent des cérémonies cultuelles qui l'émeuvent.

La richesse d'écriture d'Égérie révèle une dimension essentielle du pèlerinage chrétien qui ne cessera de prendre de l'ampleur dans les années consécutives à sa visite : en fait, il s'agit davantage pour elle d'un voyage dans le temps que dans l'espace. Le passé lui est nécessaire pour renforcer sa foi et lui donner un cadre encore plus institutionnel. La dévotion intense, inquiète et ascétique, se combine chez elle avec une quête studieuse, et la géographie semble avant tout destinée à conforter le mythe-histoire. Elle ne doute aucunement des miracles et des prodiges relatés dans les récits bibliques et chrétiens, mais la vision des sites sur place renforce ses convictions sur leur authenticité et leur précision. La terre confère une vigueur à la vérité divine, pour laquelle elle vaut confirmation éternelle.

À cet égard, le pèlerinage chrétien en Terre sainte apparaît comme une pratique composée de deux volets intellectuels : la tradition grecque de l'étude et l'héritage théologique biblique. Saint Jérôme, l'ermite érudit venu s'installer définitivement à Bethléem, l'éclaire parfaitement dans nombre de ses écrits et traductions. Malgré sa réticence vis-à-vis de l'adulation des sites et des tombeaux en tant que tels et sa répugnance pour les pèlerinages de masse, il exalte les voyages d'étude vers « l'Athènes de la chrétienté », en quoi il voit un appui important pour la découverte du sens caché de l'Ancien et du Nouveau Testament. En fin de compte, saint Jérôme formule l'idée que la topographie est l'enclume sur laquelle se forge le savoir théologique authentique. Chaque lieu porte un nom, et chaque nom revêt des sens cachés dont l'élucidation nous rapproche de la volonté divine. Et lorsque son amie intime, Paula, une riche matrone romaine, arpente les sites sacrés, elle évolue complètement dans un univers allégorique merveilleux. La Palestine de saint Jérôme et de Paula, tout comme celle du pèlerin de Bordeaux et d'Égérie, constitue un territoire imaginaire dont la visite se transforme en une sorte de voyage textuel[29].

La lecture des chroniques de voyage des ermites et des prêtres nous révèle combien le christianisme a eu besoin de la topographie, non

seulement pour affirmer la véracité de ses récits, mais aussi afin d'assurer la jonction du royaume de Judée, de ses dirigeants et de ses prophètes anciens, avec les actes de Jésus et de ses fidèles apôtres. La construction d'une continuité entre les récits de la Bible et les révélations de l'Évangile s'effectue en créant un prolongement géographique sacré qui, bien que fondé sur le passé, se révèle dépourvu d'une véritable chronologie. Il n'était pas rare que l'on rattache sans hésiter des édifices antiques à plusieurs périodes en même temps. À tel point que si un pèlerin avait croisé sur son chemin l'Araméen Abraham, marchant bras dessus bras dessous avec saint Jean-Baptiste, il en aurait été saisi par l'émotion, mais nullement surpris.

L'assurance que Jésus est tout à la fois une semence de la maison de David et l'héritier spirituel des prophètes Moïse et Élie était aussi forgée par le biais de l'identification d'une série de sites, révélés les uns à côté des autres dans un espace donné. L'unité territoriale de la Terre sainte, par-delà les époques, avait également valeur de preuve de l'unicité narrative des textes de la *Biblia*.

Chaque nouveau pèlerin ayant laissé derrière lui un témoignage écrit a ainsi ajouté une strate venant renforcer la connaissance géographique ébauchée entre les IVe et VIe siècles. Il faut aussi bien avoir à l'esprit que la source écrite n'était pas l'unique vecteur de transmission de ce savoir. De retour chez eux, les pèlerins allaient de village en village raconter de vive voix ce qu'ils avaient vu, le plus souvent moyennant paiement. Tantôt ils se déplaçaient en groupe, tantôt ils œuvraient en solitaire. Il arrivait que l'Église se défiât d'eux mais, le plus souvent, elle sut orienter leurs récits dans le sens de la consolidation de son influence.

L'ère du pouvoir byzantin fut un premier âge d'or pour l'enseignement de la géographie sainte aux savants de l'Église, toutes branches confondues. Des îles Britanniques à la Scandinavie, des contrées germaniques médiévales à celles de la Russie, les pèlerins s'organisèrent pour goûter à la terre enchantée de Jésus. Pour respirer le même air que le Messie, ils étaient prêts à s'infliger des tourments, à éprouver des mortifications et même à risquer leur vie. La conquête musulmane n'interrompit pas vraiment cet élan, car la plupart des souverains arabes

locaux tirèrent des bénéfices de ce courant ininterrompu de visiteurs venus en Terre sainte, en majorité avec de la monnaie sonnante et trébuchante ; de plus, l'islam considérait le christianisme comme une religion sœur, nonobstant le refus obstiné des chrétiens de se convertir.

Vers l'an 1000, le flux de pèlerins s'amplifia sous l'effet des visions millénaristes et eschatologiques qui se déversèrent sur l'Europe. Plus que jamais, Jérusalem apparaissait comme le nombril du monde d'où allait éclore et monter le salut final. L'examen des cartes géographiques de l'époque montre que les dessinateurs chrétiens situaient toujours Jérusalem au centre du monde, d'où tout provient et où tout revient. Une fois passée l'année fatidique, et bien qu'elle n'ait pas répondu aux attentes, les pèlerins continuèrent d'affluer, parmi lesquels figuraient d'honorables évêques, des pères de monastères renommés, des nobles de haut rang. À ce flux se mêlaient aussi toutes sortes d'aventuriers, de marchands, voire de criminels en cavale cherchant à se mettre à l'abri, mais aussi en quête de pardon. On compta même au nombre des pèlerins, en 1003, Olaf Tryggvesson, premier roi chrétien de Norvège.

La chute de Jérusalem aux mains des Seldjoukides en 1078, et les restrictions de la liberté du culte qui s'ensuivirent dans l'église du Saint-Sépulcre comme dans d'autres lieux de prière, freinèrent pendant un temps la venue des pèlerins. La première croisade, en 1099, rouvrit les portes de la ville et le flux des visiteurs fut rétabli, sans aucune interruption jusqu'à l'ère moderne.

Les croisades furent motivées principalement par les restrictions imposées par les Seldjoukides et les tracasseries qu'ils faisaient subir aux pèlerins chrétiens. Il y avait évidemment d'autres raisons importantes, politiques, socio-économiques, strictement européennes, à cette irruption chrétienne en direction de la « terre de Jésus ». Des problèmes de statut social de nobles sans terre, des intérêts de domination et d'expansion de l'Église catholique, l'appât du gain de marchands rusés, des chevaliers en quête de causes sacrificielles et de disputes : tels furent quelques-uns des principaux facteurs de ce phénomène d'invasions sanglantes[30]. Mais il ne fait guère de doute que le long travail de préparation idéologique de la géographie sainte a également contribué à la mobilisation et au

renforcement de l'esprit de croisade. Grâce à la diffusion des chroniques de pèlerinage, en complément de la Bible et non pas en substitut, nombre de croisés combattants arrivaient en territoire familier, en un lieu perçu depuis toujours comme leur Terre sainte. Certains chercheurs voient même dans les croisades une sorte de pèlerinage en armes[31].

En 1096, dans un discours mobilisateur, Urbain II, le pape guerrier qui avait prêché quelques mois auparavant le départ pour la première croisade, glorifiait la conquête biblique du pays par les « fils d'Israël » et appelait leurs héritiers chrétiens à marcher sur les traces de leurs devanciers[32]. On raconte également que lorsqu'ils arrivèrent aux portes de Jérusalem, les « Chevaliers de Jésus » (ainsi qu'ils se nommaient eux-mêmes) firent sept fois, pieds nus, le tour des murailles de la ville afin de reproduire le miracle survenu à Jéricho. Mais un miracle ne se produisant qu'une seule fois, comme le sait tout croyant sérieux, ils furent obligés de fendre la muraille par leurs propres moyens, sans l'aide directe de Dieu. Le massacre des habitants de la ville, musulmans, karaïtes, juifs et même chrétiens orthodoxes, qu'ils perpétrèrent aussitôt n'était pas sans rappeler les atrocités rapportées en détail dans le récit biblique.

Le royaume des croisés s'est maintenu à Jérusalem pendant quatre-vingt-huit ans, puis a continué d'occuper une étroite bande côtière de la Palestine et du sud de l'actuel Liban, jusqu'à sa destruction finale en 1291. La durée de sa présence dans la ville sainte a été à peu près identique à celle du royaume indépendant des Maccabées, aux Ier et IIe siècles avant J.-C. Les croisés ont tenté de convaincre les nombreux pèlerins, en qui ils voyaient leurs frères, de rester habiter à Jérusalem pour renforcer le caractère chrétien de la ville. Mais la plupart des pèlerins n'ayant aucune considération pour les croisés et leur mode de vie profane et vulgaire, dont ils estimaient qu'il souillait la Terre sainte, ils préférèrent revenir rapidement en Europe[33]. Au plus fort de la colonisation, le nombre de colons dans la ville atteignait les 30 000, alors que sur la totalité de la Terre sainte l'implantation des croisés n'a jamais dépassé les 120 000. Les musulmans constituaient toujours la majorité de la population travailleuse (un quart à un demi-million d'habitants), avec une minorité chrétienne orthodoxe. En dépit de tous les efforts et de l'aide logistique apportée de

temps à autre d'Europe, la Palestine ne devint jamais réellement une terre chrétienne. Pendant toute la longue histoire qui s'étend du VIIe siècle jusqu'à la seconde moitié du XXe siècle, soit durant mille trois cents ans, elle est demeurée, clairement, un morceau de terre musulmane[34].

Mais la Terre sainte n'a pas pour autant disparu du cœur des chrétiens. Le fait que du « sang chrétien » ait été versé en abondance sur la terre de Jésus a donné à celle-ci une position encore plus centrale dans l'imaginaire de la chrétienté. Les pèlerinages non plus n'ont pas diminué, même si la nature d'une partie des chroniques de voyage a significativement changé. L'œuvre missionnaire, profondément imprimée dans la religion de la sainte trinité, semble continuellement avoir eu besoin d'importer des représentations terrestres pour rendre concrète la vérité spirituelle. La rhétorique utilisée pour diffuser la religion s'appuyait principalement sur l'idée que la grâce était déjà descendue sur le monde, mais que le salut s'était frayé un chemin, non pas dans l'abstraction, mais en un certain lieu bien défini. Les preuves renouvelées de l'action de Jésus et du salut à venir qui continuaient de provenir du terrain avaient vocation à contribuer efficacement au travail de propagande religieuse. Dès l'origine, le pèlerinage s'inscrivait dans une poussée missionnaire, et l'effort pour arriver jusqu'à Jérusalem était partie intégrante de l'aspiration à christianiser le monde entier[35].

Vers la fin du Moyen Âge, le pèlerin de retour de Jérusalem était perçu comme l'un des héros de la culture, si tant est que ce terme puisse s'appliquer à l'époque. Il symbolisait le fidèle authentique et courageux, et même les villageois illettrés étaient capable de le reconnaître à sa tenue vestimentaire (son image illustre de nombreux récits). Il était le porteur des dernières nouvelles de l'endroit choisi par Dieu pour y faire naître le Messie, et il était celui qui annonçait que le lieu est profané par des hérétiques étrangers non civilisés.

Le sentiment de dévotion ardente éprouvé pour la Terre sainte et la vénération pour les anciens Hébreux n'atténuaient cependant nullement l'hostilité et le mépris envers le fidèle juif contemporain, qui se serrait discrètement dans l'ombre du christianisme vainqueur : les croisés, et surtout leurs compagnons de route, en faisaient la démonstration, de

temps à autre, durant leur marche vers Jérusalem. Les pèlerins, de retour de la Terre sainte, parlaient de Judas l'Iscariote qui trahit Jésus[36]. Pour eux, le juif humilié a été expulsé de la Terre sainte parce qu'il ne méritait plus de s'y trouver : son existence marginale et honteuse dans les ghettos d'Europe en était la preuve manifeste. Cette appréciation, répandue tant par les croisés que par les pèlerins, ne commencerait à changer, dans plusieurs milieux, qu'avec la montée de la Réforme.

De la Réforme puritaine à la mode évangéliste

Les secousses de la Réforme qui s'amorce au XVIe siècle ont ralenti, durant une brève période, les vagues de pèlerinages chrétiens. Les critiques contre la corruption de l'Église à propos du commerce des indulgences, doublées des réserves vis-à-vis de l'adoration des tombeaux et autres sites de pierre, refroidirent pour un temps la flamme traditionnelle pour les pèlerinages, sans pour autant l'éteindre complètement. À l'instar de l'évolution qu'avait connue le judaïsme rabbinique après la destruction du temple, dans la rébellion originelle des protestants et l'amorce de leur scission d'avec le catholicisme, la Jérusalem céleste occupait une place plus sublime que la Jérusalem matérielle d'en bas. Dans la nouvelle rhétorique purificatrice, la rédemption de l'esprit prime sur celle du corps, et le salut passe par une démarche beaucoup plus intériorisée et individuelle.

Cette attitude n'a toutefois pas rendu la Terre sainte moins évocatrice pour les nouveaux chrétiens ; celle-ci a même, dans une large mesure, gagné en vitalité et en proximité dans leur cœur. Deux événements entremêlés y ont contribué : la révolution de l'imprimerie et les traductions de la Bible en langues locales.

La Réforme a accéléré la traduction des récits de la Bible et du Nouveau Testament, du latin en de multiples langues. En quatre décennies, au cours du XVIe siècle, la *Biblia* intégrale est parue dans les dialectes administratifs appelés à devenir plus tard langues nationales : en allemand, en anglais, en français, en danois, en néerlandais, en polonais, en espagnol. Au terme de quelques années supplémentaires, des traductions ont été réalisées dans

toutes les autres langues littéraires qui étaient en train de se constituer et de se standardiser. Avec la révolution de l'imprimerie, qui commence à modifier toute la morphologie culturelle de l'Europe, la Bible devint le premier « best-seller » de l'histoire. Le public des lecteurs demeurait, bien évidemment, élitaire ; il devenait cependant possible de lire à haute voix les légendes prodigieuses, en une langue plus accessible, à un public croissant d'auditeurs.

Dans les territoires touchés par la Réforme, la Bible populaire a remplacé l'autorité papale comme source de la vérité divine. Le grand courant incitant au retour aux sources, et à se fonder sur elles et non pas sur des institutions intermédiaires, a conféré aux textes une nouvelle aura d'authenticité. Le fidèle n'a plus besoin, désormais, de la symbolique ni de l'allégorie : il est en mesure d'interpréter l'écrit de façon dépouillée. Grâce aux traductions, les récits antiques sont apparus plus proches, mais aussi plus humains. Et comme ces récits se déroulaient en des lieux où avaient évolué le patriarche Abraham, le prophète Moïse, le roi David, les prophètes, les Maccabées, saint Jean-Baptiste et Jésus, fils de Dieu et son Messie, ce territoire a acquis une plus grande notoriété, en même temps qu'il est apparu plus mystérieux et plus prodigieux. À la faveur de ce processus, la Bible, et non plus uniquement le Nouveau Testament, est devenue le livre des protestants.

Il s'est pourtant trouvé un royaume où la célébration du retour aux sources portait non seulement sur la terre promise, mais aussi sur le « peuple élu » qui en avait hérité : dans l'Angleterre de la fin du XVIe siècle apparaissent, précisément dans des cercles de l'élite intellectuelle, les premiers bourgeons de protonationalisme primitif[37]. La rupture avec Rome est accomplie, et la fondation de l'Église anglicane contribue à la construction d'une identité locale distincte qui, comme le fera ensuite toute identité collective, se met en quête de modèles à imiter.

Le modèle joue un rôle décisif lors de la naissance de tout nationalisme, surtout s'il est hésitant et pas vraiment sûr de lui-même. Dans le cas précurseur de l'Angleterre, le choix du modèle historique, au début de la formation de l'identité nouvelle, n'allait absolument pas de soi. La sensibilité protonationale anglaise en est encore à ses tout débuts, et il

importe de souligner qu'elle perce avant l'ère des Lumières du XVIII[e] siècle. Les prodromes de l'identité collective moderne qui constituera à l'avenir le cadre mental dans lequel s'ordonnera toute la vie politique, sur l'ensemble du globe, ont donc germé dans les îles Britanniques, sur un terreau profondément religieux et qui n'est pas encore confronté au scepticisme. Cette donnée sera déterminante dans la constitution ultérieure du nationalisme anglais, puis britannique.

C'est ainsi qu'à ce premier stade du protonationalisme, l'option consistant à voir en la Celte Boadicée la mère ancestrale de leur nation n'a pas été donnée aux Anglais ; ils devront, pour cela, attendre le XIX[e] siècle. Cette chef de tribu qui s'était soulevée contre les Romains, au I[er] siècle, était une païenne ignorée de tous au XVI[e] siècle. Prendre comme référence identitaire la République romaine antique, comme le ferait bientôt la Révolution française, était également inenvisageable à cause de son polythéisme, mais aussi parce que Rome était la cité de la papauté moderne, objet principal d'hostilité et de mépris.

Avec ses tribus de « fils d'Israël » conquérants d'un pays, forts du soutien total de Dieu, avec ses juges inflexibles de Judée qui mènent la guerre contre leurs voisins, avec les Maccabées audacieux qui se lèvent pour défendre leur temple, le « peuple » biblique est perçu comme le modèle sublime à imiter et auquel s'identifier. Aussi, parmi les textes sacrés, une certaine préférence fut accordée à l'Ancien Testament plutôt qu'au Nouveau, parce que moins universel et porteur d'un message destiné à un groupe élu et particulier. De plus, il n'appelle pas à tendre l'autre joue, et le Dieu s'y montre plus fanatique et vigoureux dans le combat contre l'hérésie adverse. L'Angleterre qui défend avec force la vérité singulière de son Église et l'Angleterre qui se destine à conquérir de nouveaux territoires se sont fondues, au seuil de l'ère moderne, sous l'égide de la Bible des Hébreux.

De 1538, lorsque Henri VIII ordonna de disperser les ordres religieux et de placer la Bible dans chaque église, jusqu'à la nouvelle traduction et la mise à jour de la Bible faite, en 1611, sous Jacques I[er] (d'où son nom de *King James Bible*), l'Angleterre a intégré dans la chaleur de son giron royal les antiques « fils d'Israël ». Cela ne signifiait pas pour autant que les

juifs, expulsés du royaume en 1290, aient été autorisés à y revenir ; ils devront pour cela patienter jusqu'à la révolution puritaine d'Oliver Cromwell, en 1655. Les fiers Hébreux du passé ne sont alors aucunement assimilés aux juifs méprisables du présent ; percevoir les premiers comme des « gentilshommes » de l'Antiquité, et les seconds comme de viles créatures, ne faisait pas problème[38]. De plus, les Hébreux, dans la Bible, se mirent à parler en anglais moderne, au lieu du latin ancien et inadapté. L'impasse faite sur le latin en même temps que l'éloignement du catholicisme amenèrent à considérer l'hébreu comme une langue pure dont il fallait s'inspirer. C'est ainsi que l'enseignement de l'hébreu connut un regain de diffusion et de prestige à l'université. Ce processus aboutira, lentement et laborieusement, à un philo-judaïsme d'un genre nouveau[39].

On vit même, à cette époque, des savants rechercher des racines qui les relieraient, au plan biologique, au pays de Canaan. On émit des conjectures selon lesquelles les habitants des îles Britanniques seraient les descendants authentiques des dix tribus disparues. La mode hébraïque atteignit presque toutes les élites, et dans de nombreux foyers la Bible constituait l'unique matériau de lecture. Le livre des livres figurait au centre des dispositifs d'enseignement prestigieux, et dans les familles de la noblesse beaucoup d'enfants connaissaient mieux les noms des héros de la Bible que ceux des anciens rois d'Angleterre. Souvent, ils apprenaient la géographie de la Terre sainte bien avant de connaître les frontières du royaume où ils avaient grandi.

Si la fondation de l'Église anglicane a pu donner une impulsion à la création d'une atmosphère nouvelle, des courants protestataires et anticonformistes qui se développaient alors ont eu les mêmes effets. Le puritanisme rebelle, né en réaction à l'instrumentalisation de l'Église nouvelle par la monarchie, a recruté nombre de partisans et, à son point culminant, cette sensibilité religieuse s'est fondue avec de nouvelles forces politiques et sociales qui ont conduit à la grande révolution. Durant toute cette période, la Bible hébraïque a servi de guide idéologique non seulement pour le pouvoir clérical en place, mais aussi pour ceux qui le contestaient[40].

Le mépris éprouvé pour toute autorité et institution religieuse a forgé,

chez les puritains, une adhésion sans bornes au texte plutôt qu'au commentaire. Les sectes en butte aux persécutions préféraient les lois de Moïse originelles aux paroles de l'Église institutionnelle. Leur austérité morale les conduisaient à privilégier les commandements de Yahvé, le Dieu de colère, plutôt que ceux de Jésus, le miséricordieux et l'indulgent. Le glaive de Judas Macchabée avait leurs faveurs, plus que le bâton de Paul. C'est pourquoi, pendant plusieurs générations postérieures, on trouvera parmi eux bien plus de noms hébraïques que de noms de baptême chrétiens traditionnels ; et lorsque leur force sera brisée en Angleterre, ils émigreront en Amérique du Nord où ils se vivront comme les fidèles soldats de Josué le conquérant, venus recueillir en héritage le nouveau pays de Canaan. L'on sait, également, qu'Oliver Cromwell s'identifiait à un héros biblique. Ses bataillons écoutaient des psaumes avant de partir au combat, et adoptaient parfois des stratégies militaires conformes à certains modèles évoqués dans la Bible. L'Angleterre était donc assimilée à l'antique Judée, tandis que l'Écosse apparaissait comme Israël, sa voisine. Le présent était vécu, dans une large mesure, comme une résurgence généralisée du passé ancestral, préparant le terrain pour le salut à venir.

Cette mode de l'hébreu suscita aussi des réflexions sur la renaissance du pays de la Bible. Et qui était le mieux placé pour faire renaître cette terre soumise à la domination des hérétiques et des musulmans ? La réponse ne tarda pas à venir : ce furent les juifs. Lors de la Révolution, deux puritains anglais vivant en exil aux Pays-Bas adressèrent une requête au nouveau gouvernement : « Que cette nation d'Angleterre, avec les habitants des Pays-Bas, soit la première et la plus disposée à transporter dans leurs navires les fils et les filles d'Israël vers la terre promise de leurs ancêtres, Abraham, Isaac et Jacob, pour un héritage éternel[41]. »

De cette pétition de Joanna Cartwright et de son fils Ebenezer, en passant par le point de vue de lord Palmerston, ministre des Affaires étrangères dans les années 1840, et jusqu'à la célèbre lettre de lord Balfour à lord Lionel Walter Rothschild, en 1917, on distingue sans peine une continuité qui met en évidence une artère importante irriguant le corps de la culture anglaise, puis britannique. Sans cette artère, dans laquelle ont

coulé des composantes idéologiques spécifiques, l'État d'Israël n'aurait probablement pas été créé.

On a vu que l'avènement relativement précoce, en Angleterre, d'une sensibilité protonationale, ainsi que la rupture de sa monarchie avec la papauté, ont joué un rôle important dans l'apparition de la forte synergie entre la Bible hébraïque et la construction des identités politiques anglaises modernes. Le fait ne doit rien au hasard, qui a vu l'idée « sioniste » émerger pour la première fois non pas parmi les juifs résidant entre le centre et l'est de l'Europe, comme cela se produirait trois cents ans plus tard, mais précisément dans l'ambiance révolutionnaire religieuse des îles Britanniques[42].

Les puritains avaient entrepris de lire la Bible comme un livre d'histoire bien avant que les sionistes juifs en aient eu l'idée, et ces mêmes croyants liaient étroitement à la renaissance d'Israël le salut auquel ils aspiraient. Ce lien ne relevait pas d'un souci particulier pour la souffrance des juifs, mais provenait essentiellement de la vision selon laquelle la rédemption chrétienne de toute l'humanité ne viendrait qu'après le retour dans Sion des fils d'Israël. Selon cette vision apocalyptique, sur le long terme, les juifs finiront par se convertir au christianisme, après quoi, seulement, le monde assistera au retour de Jésus[43]. Cette conception eschatologique pénétrera profondément divers courants protestants et vivra jusqu'au XXIe siècle. Au moment où ces lignes sont écrites, il existe toujours aux États-Unis de nombreux cercles évangélistes qui soutiennent un Israël large et fort, avec la certitude que seule une telle politique hâtera le pouvoir universel de Jésus sur le monde (les juifs qui ne se convertiront pas – et il y en aura – devront, en fin de compte, payer le prix, autrement dit disparaître et se retrouver en enfer).

Entre-temps, nombre de puritains du XVIIe siècle acquirent la conviction qu'afin de hâter l'heure de la rédemption, il faudrait permettre le retour en Angleterre des juifs, qui en avaient été brutalement expulsés trois cents ans auparavant. La dispersion des juifs à travers le monde avait constitué, selon eux, une condition préalable à leur rassemblement ultérieur au pays de Sion. Le Deutéronome n'a-t-il pas déjà prédit : « L'Éternel te dispersera parmi tous les peuples, d'une extrémité de la terre à l'autre ; et là, tu

serviras d'autres dieux » (28, 64) ! L'opposition de la monarchie anglaise au retour des fils d'Israël à l'extrémité occidentale de l'Europe était perçue comme retardant l'approche du salut. Aussi, lorsque diverses personnalités demandèrent à Cromwell d'autoriser le retour des juifs en Angleterre, il acquiesça et imposa au Parlement cette autorisation historique.

Ce tournant significatif en faveur des juifs n'était pas totalement dépourvu de visées intéressées. Tout comme pour lord Balfour deux cent cinquante ans plus tard, chez le « lord protecteur », la Bible se mélangeait avec le monde international des affaires. La reconnaissance du droit des juifs à revenir dans les îles Britanniques ne procédait pas de motifs purement idéologiques : des arguments économiques et commerciaux ont aussi, vraisemblablement, joué un rôle[44]. L'instabilité liée aux secousses de la période révolutionnaire avait temporairement fragilisé le commerce extérieur du jeune empire. La concurrence la plus rude venait de la Hollande qui allait de l'avant, accaparant sans cesse de nouveaux marchés, particulièrement au Levant. Les juifs figuraient parmi les éléments les plus dynamiques dans l'économie d'Amsterdam ; un grand nombre d'entre eux étaient des descendants de marranes, versés dans le commerce, venus d'Espagne et du Portugal. L'Angleterre avait intérêt à débaucher ce « matériau humain » au profit de son commerce mondial ; et de fait, la venue de marchands juifs fit notablement progresser son économie. Les puritains dévots se sont toujours révélés de talentueux artisans ou commerçants : ils se sont montrés efficaces pour faire fleurir de vastes régions d'un continent entier, après l'avoir vidé de ses habitants d'origine[45].

Si, au terme de leur âge d'or révolutionnaire, les puritains s'étaient tournés vers l'ouest, le royaume d'Angleterre, quant à lui, explorait avec un intérêt croissant les routes du commerce vers l'Orient. Plus précisément, cette exploration était le fait des marchands du royaume, qui, dans leur quête infatigable pour vendre et acheter dans des contrées encore vierges de toute relation d'échange avec l'Angleterre, ont toujours précédé les démarches politiques. Le sous-continent indien constituait leur destination principale, mais la route pour y parvenir passait par le

Moyen-Orient, autrement dit, elle traversait nécessairement l'Empire ottoman.

Dès 1581, la Compagnie du Levant avait obtenu de la reine Élisabeth une concession de commerce avec le sultan Murat III. C'était le premier pas d'un cheminement, long et tortueux, qui conduira la Grande-Bretagne à dominer le continent indien, à pénétrer dans l'Empire chinois et, à la fin de ce périple, au moment où l'impérialisme atteint son apogée, à hériter de vastes parties du Moyen-Orient après la dislocation de la puissance ottomane. De la fin du XVIe siècle jusqu'au milieu du XXe siècle, l'Histoire a créé le grand empire sur lequel, comme l'on sait, le soleil ne se couchait jamais. En même temps, la croyance britannique en la vertu religieuse de la Terre sainte n'a jamais totalement disparu.

Dans la floraison du commerce avec l'Orient arrivaient en Palestine, aux côtés des pèlerins, des marchands aventuriers. Le pays ne les intéressait pas particulièrement comme champ de gains économiques mais, sur leur chemin, Jérusalem, dont le nimbe religieux contenait aussi une incitation au commerce, suscitait une curiosité particulière. Les plus instruits parmi ces voyageurs ont laissé des journaux de voyage qui se vendirent facilement dans leur patrie. Ces comptes rendus comportaient peu d'éléments concernant la géographie sainte, que les pèlerins continuaient de rapporter par ailleurs, mais permettaient d'accéder à davantage de données concernant la situation économique du pays. Toutefois, comme leurs ascétiques compagnons de voyage, ils demeurèrent fermés à la présence majoritaire de la population musulmane : leur regard se portait essentiellement sur les habitants chrétiens et, de temps à autre, sur les juifs. Ils devaient certes entrer en négociation avec les dirigeants locaux, mais les simples cultivateurs restaient pour eux des créatures transparentes ou invisibles. L'indifférence à l'égard des Arabes et le profond dédain pour les hérétiques barbares ont nourri l'amorce de la vision orientaliste qui ira en se développant dans l'ensemble de la sphère intellectuelle en Occident.

Par-delà la montée du pénétrant et audacieux empirisme britannique, et malgré la consolidation du rationalisme philosophique sceptique, de David Hume aux déistes[46], la culture britannique a toujours été imprégnée

de croyance divine millénariste. Dans de larges cercles, on établissait des liens entre les versets prophétiques puisés dans les livres saints et les événements contemporains. Ces croyances semblaient régressives face aux « Lumières » du XVIIIe siècle mais, de fait, une culture relativement érudite s'exprimait à mi-voix autour des étroites élites intellectuelles, tout en continuant de développer fortement une stricte moralité chrétienne, porteuse d'une variété d'expressions. Du *Voyage du pèlerin* de John Bunyan, en 1678, deuxième « best-seller » par ordre d'importance après la Bible, via le populaire *La Terre et le Livre* de l'Américain William M. Thomson, en 1858, jusqu'à *Daniel Deronda*, le célèbre roman sioniste de George Eliot, en 1876, la Terre sainte s'est frayée une voie au cœur des méditations de nombreux Britanniques et, bien sûr, de tout autant d'Américains[47]. L'enseignement religieux dispensé aux enfants de la noblesse dans leurs écoles, notamment le dimanche, a tout d'abord ouvert la route vers le « sionisme chrétien », puis la littérature populaire a continué d'en paver le chemin. Ainsi, l'examen de la liste des écrivains ayant visité la Palestine au XIXe siècle révèle à quel point elle a excité l'imaginaire littéraire britannique, américain, mais aussi dans toute l'Europe. Le sol biblique, chargé de mystères, n'a cessé d'attirer à lui nombre de créateurs : William Makepeace Thackeray s'y est rendu en 1845, Herman Melville en 1857, et Mark Twain, qui y a voyagé en 1867, a raillé le saint respect de ses devanciers[48].

La fiction littéraire s'est intégrée à l'imaginaire politique, et tous deux se sont harmonieusement fondus dans l'ambition impériale débutante, encore hésitante. À la suite du défi insolent lancé par Napoléon Bonaparte sur les points d'appui et zones d'influence britanniques, en Europe et dans le monde, Londres a voulu mettre en œuvre une stratégie politique un peu plus cohérente vis-à-vis du Levant. En 1799, déjà, lors de la campagne menée par Bonaparte sur les côtes de Palestine et lors du siège de Saint-Jean-d'Acre (Akko), la flotte anglaise s'était mobilisée aux côtés du sultan, contribuant ainsi à la défaite du général français[49]. Le développement de rapports privilégiés avec les Ottomans, sur la base d'intérêts commerciaux, a permis aux représentants de Grande-Bretagne de se lancer dans une activité intense en Terre sainte.

En 1804 fut fondée la Société d'exploration de la Palestine (Palestine Exploration Society), puis, en 1809, la Société londonienne pour la promotion du christianisme parmi les juifs (The London Society for Promoting Christianity amongst the Jews). Ces deux associations ne connurent guère de réussite : l'unique voyage organisé par la première fut un échec, et quant à la seconde, elle n'a converti que très peu de juifs du pays de la Bible. Cependant, la Société d'exploration de la Palestine servira de modèle à d'autres organisations postérieures, tandis que l'un des fondateurs de la Société londonienne pour la promotion du christianisme fut George Stanley Faber, professeur de théologie à l'université d'Oxford, dont les articles et les livres jouirent d'un large écho, et dont le nombre d'adeptes allait bien au-delà de celui des adhérents de l'association.

Ce prêtre érudit a focalisé son action sur le commentaire des prophéties bibliques, de la vision d'Isaïe et de Daniel à celle de Jean le Baptiste. Il publia en 1808 son célèbre essai intitulé *La Dissertation sur les prophéties qui se sont accomplies, qui s'accomplissent ou qui s'accompliront [...] et sur la restauration des juifs*, où il concluait qu'en 1867, la plupart des juifs qui auraient été reconduits en Palestine se convertiraient au christianisme, avec l'aide d'une grande nation maritime établie en Occident[50]. De telles idées étaient partagées par de nombreux évangélistes se considérant comme appartenant à la génération qui, de leur vivant, verraient la rédemption. Mais il leur incombait de convaincre le monde de ramener les juifs dans leur « pays ».

Aux côtés de Faber, on trouve également, dans la Société pour la promotion du christianisme, son collègue le missionnaire Alexander McCaul, professeur d'hébreu au King's College de Londres, Lewis Way, éminent avocat fortuné qui finançait une large part de l'activité de la Société, ainsi que le fameux Edward Bickersteth. Ce dernier est à l'initiative de la publication de plusieurs volumes qu'il a rédigés et organisés, en même temps que de nombreuses manifestations visant à encourager l'émigration en Orient des « fils d'Israël ». Selon lui, seule la création d'un royaume d'Israël permettrait aux fils de Dieu de revenir sur la terre et de convertir le monde entier au christianisme[51]. Son rôle important dans la promotion de l'idée « proto-sioniste » s'est trouvé

renforcé par ses liens d'amitié avec Anthony Ashley Cooper, le septième comte de Shaftbury, dont il fut le proche conseiller. Celui-ci est considéré comme une personnalité particulièrement influente dans l'Angleterre victorienne. Conservateur et philanthrope, il a notablement contribué aux législations limitant le travail des enfants et prohibant le commerce d'esclaves, et il a aussi entretenu l'idée d'une restauration judéo-chrétienne en Terre sainte.

La contribution de Shaftesbury à l'expression du sionisme chrétien aurait pu lui valoir l'appellation de « Herzl anglican ». Certains chercheurs estiment qu'il fut le premier à énoncer la fameuse formule selon laquelle la Palestine serait « une terre sans peuple, pour un peuple sans terre » (d'autres prétendent qu'il ne fit qu'en assurer la large diffusion[52]). Lord Shaftesbury ne voyait pas les « fils d'Israël » uniquement comme des membres d'un culte spécifique, mais les percevait en tant que descendants d'une race ancienne qui, après leur conversion future au christianisme, redeviendraient un peuple moderne, allié naturel de la Grande-Bretagne. C'est précisément parce qu'il ne pouvait pas voir dans le judaïsme une religion légitime, présente aux côtés de la vraie foi, qu'il choisit de considérer les juifs comme ressortissants d'un autre peuple. Cependant, de même qu'il n'était pas favorable à ce que des juifs puissent être élus au Parlement en Angleterre, il ne pensait pas que ce peuple renaissant pût prétendre disposer en propre d'un véritable État[53] ; les juifs déférents devraient se satisfaire de se trouver sous l'aile protectrice de la Grande-Bretagne chrétienne. La détresse des juifs face à l'antisémitisme ne constituait pas, effectivement, le motif central de son action, bien qu'il ait été sincèrement sensible aux discriminations à leur encontre. Comme croyant, lui tenaient surtout à cœur les potentialités offertes par la « restauration » au Moyen-Orient, suivie de la disparition de la foi juive, signe annonciateur du prochain avènement de la rédemption.

Tout comme l'évangélisation avait constitué l'un des mobiles de la venue des pèlerins en Terre sainte, la profonde visée missionnaire de Shaftesbury l'avait poussé à développer la perspective eschatologique de la renaissance de Sion. Le fait que ni lui-même ni la Société pour la promotion du christianisme n'aient converti de juifs n'a nullement affecté

la fermeté de leur croyance, ni affaibli le niveau de leur activité pré-sioniste[54].

Shaftesbury s'est impliqué sans limite dans le projet du retour des juifs, et son influence a rayonné bien au-delà des groupes religieux évangélistes pour atteindre également des cercles gouvernementaux importants. Son appartenance au groupe parlementaire tory ne l'empêchait pas de cultiver une grande proximité avec lord Palmerston, ministre whig des Affaires étrangères et futur Premier ministre, qu'il convainquit, en 1838, d'installer pour la première fois un consulat britannique à Jérusalem. Cet acte, dans une large mesure, a représenté le premier pas de la pénétration anglaise en Palestine. Un an plus tard, Shaftesbury publiait, dans la *Quarterly Review* londonienne, un article visant à expliquer l'ensemble des intérêts économiques de la Grande-Bretagne par rapport à la Terre sainte. Pour beaucoup d'Anglais de l'époque, l'association d'arguments économiques et de considérations religieuses apparaissait convaincante et efficace. Peu après, il publia un nouvel article, cette fois-ci dans le *Times*, intitulé « L'État et la renaissance des juifs », qui, une fois encore, recueillit un large écho et suscita nombre de réactions positives tant en Grande-Bretagne qu'aux États-Unis. Il ne serait pas exagéré de dire que cette publication fut au sionisme chrétien ce que *L'État des juifs* de Herzl allait être, en 1896, pour le sionisme juif.

À l'origine de l'émergence de l'idée sioniste chrétienne, par-delà le contexte religieux, par-delà également la réaction idéologique aux secousses propagées par la Révolution française, il y eut aussi les développements politiques conjoncturels du Moyen-Orient. En 1831, Méhémet-Ali, l'ancien gouverneur de l'Égypte, conquit la Syrie et la Palestine, ce qui confirma aux yeux des grandes puissances la fragilité de l'Empire ottoman, et amena finalement la Grande-Bretagne et la France à soutenir cette puissance musulmane sur le déclin. Ainsi, en 1840, les Britanniques vinrent en aide aux Ottomans pour repousser jusqu'en Égypte l'armée de Méhémet-Ali. La compétition entre l'Angleterre, la France et la Russie pour le découpage de « l'homme malade de l'Europe » commençait, dans une certaine mesure, à dicter les manœuvres diplomatiques qui ne cesseront de s'intensifier vers la fin du XIXe siècle.

C'est ainsi que la Palestine, lentement mais sûrement, s'inscrivait à l'ordre du jour diplomatique international.

Le 11 août 1840, lord Palmerston, ministre des Affaires étrangères, écrivait à son ambassadeur à Istanbul, John Ponsonby : « Il serait d'une importance manifeste pour le sultan d'encourager les juifs à revenir s'installer en Palestine car les richesses qu'ils apporteraient avec eux augmenteraient les ressources des possessions du sultan ; et le peuple juif, s'il revient sous la sanction, la protection et à l'invitation du sultan, surveillerait tout dessein futur malveillant de Méhémet-Ali ou de son successeur […]. Je dois donner à votre Excellence la ferme instruction de recommander [au gouvernement turc] de tenir tout encouragement équitable donné aux juifs d'Europe de revenir en Palestine[55]. »

Derrière la recommandation du très pragmatique ministre des Affaires étrangères se trouve, assez logiquement, le très idéologue Shaftesbury. Il importait peu à Palmerston que les juifs se convertissent au christianisme avant ou après leur émigration ; il avait surtout commencé à rêver d'une propriété stratégique sous l'égide de l'Empire. Il s'agissait, en revanche, pour le lord religieux, d'une condition sine qua non : son objectif, immuable, était la création d'un Israël appelé à devenir anglican, à la fin des temps.

La Grande-Bretagne ne comptait quasiment pas de ressortissants au Moyen-Orient, ce qui y mettait en question les modalités de sa présence. Une colonisation de peuplement britannique dans la région, à l'instar de ce qui s'était produit dans certaines zones de l'Afrique ou de l'Asie, était inenvisageable sous le pouvoir ottoman. Dans ce contexte, l'idée sioniste chrétienne d'origine, prônant l'installation des juifs en Palestine, est apparue comme une issue offrant la possibilité d'asseoir une emprise impériale dans la région. Les juifs n'étaient-ils pas, après tout, des alliés naturels de l'Angleterre, elle-même reconnue comme l'État le moins antisémite en Europe, et ayant toujours voué une grande admiration aux anciens Hébreux ? Les juifs étrangers, d'Allemagne ou de France, pourraient aussi, évidemment, se joindre à cette entreprise européenne commune, à laquelle le capital des plus riches d'entre eux pourrait apporter un soutien bienvenu.

Sir Moïse Montefiore, homme d'affaires et mécène célèbre, était une personnalité emblématique de la participation plausible des juifs du monde à cette entreprise de colonisation. Anglais et juif religieux, né en Italie, il avait été fait baronnet par la reine Victoria, « son amie », et avait été nommé « shérif de Londres » ; il était très favorable à l'idée de faire de Jérusalem la capitale religieuse des juifs et y œuvra énormément. Venu une première fois en Terre sainte en 1827, il en avait retiré une profonde impression. Il avait effectué un second voyage en 1839 afin, cette fois-ci, de venir en aide à la communauté juive de la ville sainte, sous la forme de dons et d'actions caritatives. Il s'était même adressé à Méhémet-Ali pour réaliser des programmes d'acquisition de terrains en Palestine (alors sous pouvoir égyptien), dans l'ignorance complète des autochtones qui travaillaient la terre. Il se rendit encore à cinq reprises à Jérusalem et, chaque fois, s'employa à promouvoir une colonisation juive autonome, qui n'ait pas à dépendre de générosités et de subventions étrangères. Ses efforts ne furent pas couronnés de succès, et il dut finalement accepter des compromis avec les institutions juives traditionnelles de Jérusalem. Cependant, il ne renonça pas, jusqu'à son dernier jour, à son rêve de faire de la Terre sainte une terre juive. Il mit son entregent politique dans les cercles gouvernementaux britanniques, ottomans et internationaux au service de diverses communautés juives, contribuant par là même à faire indirectement progresser les idées pré-sionistes dans la culture politique anglaise[56].

Palmerston ne fut pas le seul homme politique à envisager sérieusement une émigration massive des juifs en Palestine ; l'idée jouira, plus tard, du soutien de plusieurs personnalités dans l'appareil d'État. Ainsi du colonel Charles Henry Churchill (parent éloigné de Winston Churchill) qui, alors qu'il était en délégation militaire à Damas, fut saisi d'une sensibilité pré-sioniste au contact de Montefiore, présent sur les lieux au même moment, mais aussi du fait de sa propre vision anti-ottomane et favorable au colonialisme. Dans sa correspondance avec le baronnet juif, tout comme dans son livre semi-autobiographique *Mont Liban*, il appelle les juifs à s'installer effectivement en Palestine et, selon la meilleure tradition d'expansion colonialiste, il conseille à l'Angleterre d'y établir une présence

militaire sérieuse pour assurer leur protection[57].

Un autre militaire, le lieutenant-colonel George Gawler, fut lui aussi un chaud partisan de la restauration juive en Palestine. Ce fonctionnaire de l'Empire, qui avait officié en qualité de gouverneur du sud de l'Australie, était également proche de Montefiore, avec qui il parcourut la Palestine en 1849. Il avait élaboré un plan de « retour des juifs sur leur terre », essentiellement afin de créer une zone tampon sécurisée pour les Britanniques entre l'Égypte et la Syrie[58]. Sa riche expérience de colonisation réussie en Australie l'incitait à penser que les mêmes modes de prise de possession du sol pouvaient s'appliquer, pour partie, en Palestine. Il fallait certes s'attendre à des perturbations de la part des bédouins arabes mais, la majeure partie du pays étant déserte, les juifs entreprenants pourraient assurément la faire fructifier. Si le projet « sioniste » de Gawler était exprimé dans un vocabulaire réaliste, quoique confus, on pouvait aussi y déceler une tonalité évangéliste croissante : pour lui, la Grande-Bretagne était bien l'envoyée choisie par Dieu pour le salut d'Israël et du reste du monde[59].

Il y avait évidemment dans l'appareil d'État britannique nombre d'opposants à l'idée d'une émigration juive en Terre sainte, et encore plus de hauts fonctionnaires que celle-ci laissait parfaitement indifférents. Au milieu du XIXe siècle, l'ère du colonialisme était encore loin d'avoir atteint son apogée et les gouvernements n'étaient pas encore pleinement saisis par une boulimie de domination d'espaces illimités. La figure archétypale de la transition historique vers l'impérialisme prolongé et de l'amorce de la pénétration effective au Moyen-Orient nous intéresse ici dans son rapport à la question juive.

Deux « protestants » et le Moyen-Orient

Il n'y a pas à Tel-Aviv, la métropole israélienne, de rue portant le nom du Premier ministre britannique Benjamin Disraeli. Le conseil municipal a en effet décidé, en son temps, de ne pas immortaliser les noms de convertis. En revanche, lord Balfour, un autre Premier ministre de l'Empire britannique, fut immortalisé par la municipalité de Tel-Aviv qui

donna son nom à une rue respectable du centre-ville. Israël a même tenu à marquer de son patronyme un village coopératif (*moshav*), « Balfouria », situé dans la vallée de Jezréel.

Benjamin Disraeli, tout comme Montefiore, était d'origine juive italienne. Mais, contrairement au philanthrope pré-sioniste, le père de Disraeli s'était brouillé avec la communauté juive et avait fait donner à ses enfants le baptême chrétien. Le futur dirigeant tory eut donc la chance de devenir un fidèle anglican car, déclaré juif, il n'aurait pas pu être élu en 1837 membre du Parlement (à trente-deux ans). Disraeli devint rapidement une figure marquante de la politique britannique. Orateur hors pair et manœuvrier politique percutant et rusé, il s'ouvrit la voie vers les sommets jusqu'à devenir le chef du parti conservateur. En 1868, il fut nommé Premier ministre pour un bref laps de temps, et dirigea à nouveau la politique britannique de 1874 à 1880.

Il noua, comme Montefiore, des liens d'amitié personnelle avec la reine Victoria ; si celle-ci fit de Montefiore un baronnet, Disraeli, lui aussi anobli, fut nommé comte. Il le lui rendit bien par la suite lorsque, Premier ministre, il proposa d'ajouter aux titres de la reine celui d'« impératrice des Indes ». Politicien accompli, il ne se satisfaisait pas de sa seule activité politique, et son penchant prononcé pour la fiction littéraire se traduisit par la rédaction de romans qu'il fit publier dès son jeune âge et jusqu'à la veille de sa mort. Plusieurs écrits révèlent son rapport à ses origines, ainsi qu'à la Terre sainte de l'Orient.

En 1833, avant d'entrer au Parlement, il avait publié un roman sur le messie juif David Alroy, qui vécut au XIIe siècle entre le nord de la Mésopotamie et le Caucase. On sait très peu de chose sur ce personnage historique, et Disraeli ne disposait pas d'autres sources que celles qui existent encore de nos jours. Cela ne l'empêcha pas de faire d'Alroy un chef authentique, descendant de David, qui, n'ayant pas oublié ses racines judéo-palestiniennes, prend les armes contre les pouvoirs musulmans pour sauver les juifs du monde. Le problème est que les fils de sa « race » ne le suivent pas, si bien qu'il échoue dans l'accomplissement de son orgueilleuse vision messianique[60]. Dans l'édition originale de *La Merveilleuse Légende d'Alroy*, l'auteur avait joint un récit parallèle sur un

prince, non moins mystérieux, nommé Iskander, converti de force à l'islam dans son enfance, mais qui, lui aussi, n'avait pas cessé de se remémorer ses racines grecques et chrétiennes.

Disraeli, sa vie durant, a balancé entre sa religion de naissance et celle qu'il a ralliée, de sorte que le christianisme constituait pour lui une suite logique et complémentaire du judaïsme antique. S'il peut être défini comme un « croyant », il ne le fut jamais de stricte observance. Bien qu'il se considérât comme un chrétien fidèle, il s'imaginait, conformément au pseudo-scientisme alors en vogue, comme appartenant à un peuple-race distinct ; ce qu'il n'hésitait pas, de temps à autre, à déclarer en public. Il était convaincu que les problématiques de la race, et non pas de la religion, donnaient les véritables clés pour la compréhension de l'histoire du monde. La fierté qu'il affichait à propos de sa « race hébraïque » trouvait un écho dans des cercles intellectuels juifs d'Europe centrale et orientale, où elle a notablement contribué au renforcement de la nouvelle identité ethnocentriste « scientifique »[61]. L'essentialisme juif se donne libre cours dans le récit sentimental sur Alroy ; le sang du messie juif lui dicte sa mission. Jérusalem est décrite de façon romantique, voire mystique. Disraeli l'avait visitée en 1831, avant de s'engager en politique avec le parti tory conservateur, alors qu'il accomplissait un voyage au Moyen-Orient : la ville lui avait laissé une ineffaçable impression d'exotisme.

Sa quête ardente de « racines » moyen-orientales ressort encore davantage dans un autre de ses romans célèbres. *Tancrède ou la Nouvelle Croisade* fut publié en 1847, alors que Disraeli était déjà bien engagé en politique[62]. Le récit est cette fois-ci centré sur un jeune aristocrate anglais qui choisit de marcher sur les pas de Tancrède, le croisé d'autrefois, pour gagner la Terre sainte. La finalité première est de découvrir et de décrypter les secrets de l'Orient ; dans un second temps, le héros se rend sur le mont Sinaï où il entend un écho qui lui ordonne de fonder une « théocratie égalitaire ». Malheureusement, la vision ne prend pas non plus corps dans ce récit : la symbiose entre juifs et chrétiens, tant désirée dans l'imagination fertile de l'auteur, ne se réalise pas. Cependant, ces écrits témoignent du souffle oriental qui se propage à l'époque dans les salons culturels de Londres, ainsi que de la propension à se représenter l'antique

territoire comme le lieu où se sont constituées les deux religions. Si le romancier Disraeli ne propose pas un vrai *happy end*, Disraeli l'homme politique réussit en fin de compte, dans la réalité historique, à rendre la Grande-Bretagne un peu plus « asiatique » – autrement dit : à accroître notablement sa dimension coloniale.

Disraeli n'est pas devenu sioniste ni, a fortiori, sioniste chrétien. Il appartenait toutefois au même parti que Shaftesbury, avec qui il a entretenu une relation étroite dès les années 1860. Cependant, l'appui à une restauration juive en Palestine appelée à devenir un jour un foyer chrétien ne faisait pas particulièrement partie de ses préoccupations[63]. Par sa politique, Disraeli a servi, de son mieux et sans déroger, la classe dominante en Grande-Bretagne. Mais peut-être, sans l'avoir voulu, a-t-il contribué indirectement à la création des conditions diplomatiques qui, plus tard, mettront l'Angleterre en position d'adopter l'idée sioniste juive.

En 1875, alors qu'il était Premier ministre, il sollicita l'aide de son proche ami le baron Lionel de Rothschild pour l'aider à acquérir, au nom de la Grande-Bretagne, 44 % des actions du canal de Suez. Et la grande affaire fut menée avec succès : le premier pas de la pénétration effective de l'Empire au Moyen-Orient venait d'être accompli. La route de la lointaine Asie s'ouvrait, et toutes les régions situées autour du portail marin que constituait le canal, qu'il s'agisse de l'Égypte ou de la Palestine, devenaient désormais des objectifs stratégiques de tout premier ordre. En 1878, en échange d'une promesse de soutien aux Ottomans et au prix de la dure répression subie par les Bulgares, Disraeli parvint à faire de Chypre une colonie britannique. Il fut en même temps à l'origine de l'occupation de l'Afghanistan, avec pour objectif d'en écarter la Russie et de mieux assurer la liaison entre le Moyen et l'Extrême-Orient. Aucun autre dirigeant britannique n'aura autant contribué à l'« orientalisation » de l'Empire et, bien évidemment, à l'élargissement de ses frontières.

Le partage colonialiste de tous les espaces continentaux, à la fin du XIXe siècle, n'a pas été réalisé du seul fait des aptitudes hors du commun de Disraeli et de ses homologues des autres puissances, mais en raison de l'énorme bond en avant industriel de l'Europe occidentale. L'écart entre celle-ci et les autres sociétés humaines n'a pas cessé de s'élargir, rendant

possible la domination impérialiste accélérée. Au cours du dernier quart du XIXe siècle, l'hémisphère nord-ouest a conquis 25 millions de kilomètres carrés, venus s'ajouter aux espaces déjà placés sous sa domination. En 1875, 10 % de l'Afrique étaient soumis à la domination européenne ; en 1890, 90 % des territoires du continent noir étaient gouvernés par des Blancs.

L'inégalité matérielle et technologique se doublait d'un discours orientaliste de plus en plus ouvertement appuyé. Et si, à la fin du XVIIIe siècle, nombre de penseurs avaient posé le principe d'égalité de tous les hommes, à la fin du XIXe siècle, ceux qui donnaient le ton récusaient ce même principe. Les Hindous, les Indiens d'Amérique, les Noirs de l'Afrique ou les Arabes du Moyen-Orient étaient considérés comme inférieurs, comparés aux Blancs venus d'Europe. Et ils étaient, effectivement, en situation d'inégalité : ils ne disposaient pas de canons en fonte, de bateaux à vapeur ni de chemins de fer solides et efficaces. En outre, ils ne pouvaient pas compter sur suffisamment de porte-parole instruits. Les hommes d'origine non européenne étaient presque totalement privés de voix au moment précis où la parole politique et la communication devenaient de plus en plus déterminantes dans le processus de démocratisation croissante de l'Occident industriel[64].

Les habitants arabes de Palestine étaient considérés comme inexistants : ils n'avaient quasiment pas été pris en compte dans les plans nouveaux élaborés depuis le milieu du XIXe siècle. La nouvelle pénétration occidentale en Terre sainte, à visée « scientifique et spirituelle », les ignorait pour l'essentiel. Si une fraction de la paysannerie s'était soulevée en 1834 contre l'occupation égyptienne, cela avait été perçu comme le mouvement incontrôlé d'une populace sans revendication formulée, notamment parce qu'au cours de cette révolte les émeutiers s'en étaient pris aveuglément à des résidents non musulmans[65].

En 1865, par exemple, fut créé à l'université d'Oxford le Fonds pour l'exploration de la Palestine (Palestine Exploration Fund). Le Fonds affichait des objectifs à caractère anthropologique ; toutefois, il faisait porter l'essentiel de ses efforts sur la découverte du passé et de la géographie physique du pays. La quête du sacré, nourrie de l'histoire

antique, et la cartographie coloniale constituaient les motivations principales de l'entreprise, bien plus que l'intérêt pour la population contemporaine vivant sur ce territoire. La reine Victoria accorda donc tout naturellement son patronage à ce fonds ; à la suite de quoi Montefiore s'impliqua également, en même temps que beaucoup d'autres, dans cette démarche[66].

John James Moscrop, l'historien du Fonds, met bien en évidence dans son livre comment la recherche scientifique était imbriquée dans des objectifs de stratégie militaire, le tout enveloppé dans le pressentiment que la Grande-Bretagne allait bientôt recevoir cette terre en héritage[67]. Le large soutien apporté au Fonds s'explique, entre autres, par la rivalité avec la France et l'intérêt particulier pour le canal de Suez. Quoi qu'il en soit, le Fonds a largement contribué, jusqu'en 1890, à asseoir la connaissance géographique et topographique de la Palestine contemporaine. Une partie des personnels du Fonds étaient aussi des agents de renseignement britanniques dont l'essentiel de la mission consistait, dans un premier temps et avant l'acquisition du canal de Suez, à établir des bases de données concernant le désert du Sinaï. An nombre des cartographes figurait T. E. Lawrence qui, comme l'on sait, deviendra célèbre pour son amour des sables dorés de l'Arabie.

Le désert n'était pas le seul lieu identifié comme un espace vide par les pionniers britanniques zélés : à l'exception du périmètre des lieux saints, la Palestine était appréhendée comme un territoire à l'abandon, attendant impatiemment que l'Occident chrétien vienne le délivrer de son immobilisme prolongé.

Dans ce climat politique et mental, il n'est guère étonnant que la colonisation de la Palestine ait été perçue par le public britannique comme une démarche naturelle. Cependant, la Terre sainte ne se trouvait pas encore sous la domination du Royaume-Uni, mais faisait partie d'un Empire ottoman à la fragilité grandissante. Aussi, lorsqu'au début des années 1880, à la suite des terribles pogroms en Russie, les premiers colons juifs se manifestèrent, l'idée recueillit de nouveaux sympathisants en Grande-Bretagne. Jusqu'alors, les visions millénaristes chrétiennes de Shaftesbury ou les rêves religieux juifs de Montefiore étaient apparus

comme des chimères, faute d'être portés par des sujets humains. Les juifs de Grande-Bretagne, de France, d'Allemagne ou d'Italie étaient culturellement intégrés, avec des variantes, à ces pays, et l'idée d'être repoussés vers la « terre de leurs ancêtres », autrement dit aux confins du monde civilisé, leur était insupportable. Mais à présent, la conjoncture nouvelle fournissait une première base d'accomplissement possible de cette vision.

L'émergence de protonations locales dans les régions occidentales de l'Empire russe où était située la zone de résidence des juifs a créé une pression croissante sur la nombreuse population du *yiddishland*. La particularité religieuse, culturelle et linguistique de cette vaste communauté suscitait à son encontre, de la part de ses voisins, des manifestations d'intolérance qui étaient exploitées à fond par le régime tsariste, prompt à les orienter vers un antisémitisme ouvertement agressif. De plus, la poussée démographique, sans possibilité de sortir de la zone de résidence, a détérioré la situation économique de la société juive et aggravé ses conditions de vie jusqu'à les rendre insupportables. Avec les premiers pogroms, en 1881, qui se poursuivront par vagues jusqu'à la révolution de 1905, s'ouvre la période de grandes migrations de juifs vers l'ouest. Jusqu'à la Première Guerre mondiale, le nombre de juifs ayant quitté l'Empire russe est estimé à 2,5 millions. Cette grande migration est venue frapper aux portes des États d'Europe centrale et occidentale, et s'est poursuivie jusque sur le continent américain. La montée du niveau de judéophobie dans une partie de ces pays est à mettre en relation directe avec ces importants déplacements de populations. Elle est également à l'origine du début de la colonisation en Palestine, ainsi que de la naissance de l'idée et du mouvement sioniste.

L'émigration en provenance de l'Empire russe et de Roumanie a suscité l'inquiétude de plusieurs institutions juives d'Europe centrale et occidentale. La crainte d'un renforcement de l'antisémitisme, consécutif à l'arrivée des juifs « de l'Est », a incité à rechercher des moyens de venir en aide aux immigrants « étrangers » (… ou de s'en débarrasser). Et si les dirigeants des communautés juives d'Allemagne se sont efforcés de les orienter vers le port de Hambourg afin qu'ils poursuivent directement leur

route vers les États-Unis, les notabilités des communautés de France et de Grande-Bretagne se mirent en quête d'autres pistes pour alléger la pression que faisait peser l'afflux de réfugiés. Ainsi, par exemple, le baron Maurice de Hirsch s'est investi dans l'aide à la création de colonies en Argentine, tandis que le baron Edmond de Rothschild faisait de même en Palestine[68]. Ces deux entreprises de colonisation, dépourvues de toute visée nationale, nécessitèrent en permanence des subventions pour pouvoir se maintenir.

Alors que des individus s'écoulaient vers l'ouest par centaines de milliers voire par millions, il se trouvait aussi des émigrants, parmi lesquels quelques dizaines de jeunes idéalistes, pour partir en Palestine, au début des années 1880. Cette émigration clairsemée n'était pas encore significative, et une partie poursuivit même son périple et ses tribulations en direction des pays occidentaux, mais elle inaugurait un lent processus au long cours.

Il n'est certainement pas inintéressant de souligner que parmi les promoteurs les plus dynamiques de cette première expérience de colonisation figure un autre chrétien : Laurence Oliphant. Ce diplomate, ancien membre du Parlement, était également convaincu qu'il incombait à une race juive chrétienne d'exercer la souveraineté sur la Terre sainte. Il avait déjà publié, en 1880, un livre au titre évocateur : *Le Pays de Galaad*[69]. Étant donné, selon lui, la difficulté d'acquérir des terres à l'ouest du Jourdain, il serait plus aisé d'installer des juifs sur la rive orientale du fleuve. Il faudrait, pour cela, en évincer les bédouins. En revanche, s'agissant des Arabes qui travaillaient la terre, il conviendrait de les regrouper dans des « réserves », à l'instar de ce qui avait été fait autrefois avec les Indiens d'Amérique du Nord, et de les employer comme main-d'œuvre dans les colonies juives. Nanti d'une lettre de recommandation de Benjamin Disraeli, Oliphant rencontra le sultan ottoman, mais ne parvint pas à le convaincre du bien-fondé de son projet transjordanien. Il n'eut pas davantage de réussite avec son plan de financement britannique en vue de la construction d'une voie de chemin de fer le long du virtuel État juif. Il convient toutefois de mettre au crédit de l'« excentrique » Oliphant le fait qu'il émigra lui-même en Palestine et élut domicile à Haïfa, à la

différence de tant de sionistes chrétiens qui voulaient envoyer les juifs en Terre sainte pour les convertir, tandis qu'eux-mêmes continuaient bien évidemment à vivre dans la métropole chrétienne, agréable et civilisée. Ironie de l'histoire, Oliphant eut comme secrétaire personnel en Palestine Naphtali Herz Imber, l'auteur du chant *Hatikvah* (« L'Espérance ») appelé à devenir plus tard l'hymne national de l'État d'Israël. Comme d'autres émigrants de sa génération, ce dernier délaissa « Sion » (objet, dans son chant, de tant de nostalgie) pour l'Angleterre, avant d'aller se fixer définitivement aux États-Unis.

La naissance d'un mouvement national des juifs se situe, comme l'on sait, à la fin des années 1890. Theodor Herzl, le fondateur de l'idée et de l'organisation, était de culture austro-hongroise et, pourrait-on dire, de sensibilité nationale germanique ; il tenta, dès le début de sa démarche, de donner corps à son projet par le biais de contacts diplomatiques et non pas par une entreprise de colonisation. Ses tentatives d'approche et ses sollicitations d'aide auprès de l'empereur d'Allemagne, du sultan ottoman et du chancelier d'Autriche-Hongrie ayant échoué, une occasion propice de présenter ses idées détonantes s'offrit à Herzl.

Depuis le tout début du XXe siècle, une pression forte et inhabituelle se faisait sentir en Grande-Bretagne pour stopper le flux d'immigrants en provenance d'Europe orientale. Cette immigration était ressentie comme une invasion menaçante, suscitant des réactions comparables, sous divers aspects, à celles que suscite au début du XXIe siècle l'arrivée en Europe de migrants musulmans. Pour le grand public, presque tous les ressortissants d'Europe de l'Est étaient assimilés à des juifs et, dans les quartiers populaires de Londres, mais aussi à la tribune du Parlement, de nouvelles expressions d'antisémitisme se faisaient entendre[70]. En vérité, de 1881 à 1905, environ 100 000 juifs « orientaux » étaient arrivés en Grande-Bretagne. En 1902, une commission royale fut constituée, avec pour objectif de traiter le problème de l'immigration incontrôlée. Les institutions juives en Angleterre, à la tête desquelles se trouvait le baron de Rothschild, s'inquiétèrent de la situation et s'attachèrent à lui trouver une solution, afin d'empêcher qu'il soit porté atteinte à la communauté juive d'Angleterre. C'est ainsi qu'à l'initiative du notable juif, Herzl fut

invité à témoigner devant cette commission afin de présenter ses vues sur l'implantation de juifs hors d'Europe.

Leopold Greenberg, le directeur du *Jewish Chronicle*, réussit à organiser une rencontre personnelle, le 23 octobre 1902, entre Theodor Herzl et le tout-puissant ministre des Colonies du Royaume-Uni, Joseph Chamberlain. Ce dernier était également un chaud partisan du colonialisme, dont la curiosité fut attirée par les plans territoriaux originaux du dirigeant sioniste. Au cours de cette rencontre historique, Herzl émit l'idée de transférer des juifs à Chypre ou, en second lieu, à el-Arich et dans la presqu'île du Sinaï ; ceci, évidemment, afin de parer à la menace d'une immigration massive en Grande-Bretagne. Les deux endroits en question étaient suffisamment proches de la Palestine où il devrait être possible, un jour, de venir s'établir. Ce faisant, Herzl espérait neutraliser l'opposition des sionistes qui ne juraient que par le « pays de Sion » et obtenir, en même temps, l'appui stratégique de la première puissance mondiale : si à l'époque la Palestine faisait encore partie de l'Empire ottoman, Chypre, el-Arich et la presqu'île du Sinaï se trouvaient déjà sous l'hégémonie de la Grande-Bretagne, et le dirigeant sioniste avait estimé naïvement que sa proposition serait accueillie favorablement, aussi bien dans les couloirs du gouvernement britannique qu'au sein du mouvement qu'il avait lui-même fondé.

Il y avait, certes, à Chypre, une population musulmane suffisamment anonyme, mais ce qui posait principalement problème était la présence d'une population chrétienne « blanche » à laquelle la Grande-Bretagne se devait d'apporter un soutien. Aussi Chamberlain dut-il décliner la proposition. Il se déclara prêt, en revanche, à examiner l'hypothèse de la presqu'île du Sinaï, à condition que l'Égypte donne son accord. Mais les représentants britanniques au pays du Nil formulèrent immédiatement une opposition vigoureuse. Le ministre des Colonies, animé du souci d'élargir et de conforter l'Empire autant que possible, ne céda pas au découragement : il ne voulait pas galvauder une telle occasion, doublement précieuse en ce qu'elle permettait d'une part de se débarrasser des juifs étrangers, bizarrement vêtus et s'exprimant dans un dialecte proche de l'allemand qui venaient désespérément frapper aux portes de la Grande-

Bretagne, et d'autre part d'installer des Européens potentiellement sympathisants et fidèles à la couronne britannique dans une de ses colonies d'outre-mer faiblement peuplée. Lors d'une seconde rencontre, le 24 avril 1903, Chamberlain présenta à Herzl une contre-proposition : l'Ouganda (correspondant, en fait, davantage au Kenya qu'à l'Ouganda actuel). Cette colonie avait besoin de peuplement, et elle pouvait être cédée gratuitement au peuple élu.

Cette proposition revêtait une importance non négligeable. Pour la première fois, une puissance européenne s'engageait dans une négociation territoriale avec le mouvement sioniste. Même si ce plan répondait à d'étroites préoccupations coloniales, et plus encore visait à éloigner de la Grande-Bretagne une immigration étrangère, il s'agissait là d'un tournant dans la jeune histoire du sionisme mais aussi dans l'histoire de la relation complexe de l'élite britannique avec les « descendants » du peuple du Livre. Le sionisme, qui avait été jusqu'alors un mouvement marginal parmi les communautés juives dans le monde, se voyait reconnaître, « en grand », la légitimité diplomatique qu'il avait ardemment recherchée. La Grande-Bretagne, de son côté, commençait à apparaître, en ce début du XXe siècle, comme le patron protecteur des juifs.

La lourde pression exercée par Herzl eut pour résultat de faire adopter la proposition de l'Ouganda au sixième congrès sioniste, au terme de débats houleux et chargés d'émotion ; mais en réalité, personne n'avait pris cette proposition véritablement au sérieux. Il était déjà difficile de mobiliser suffisamment de candidats pour émigrer en Palestine ; la difficulté apparaissait encore plus insurmontable dès lors qu'il s'agissait de se rendre dans une région abandonnée, en Afrique orientale, et dépourvue de contexte mythique à même d'éveiller une fibre patriotique. Herzl avait bien compris, cependant, que l'adoption de cette idée par le ministère des Colonies du Royaume-Uni créait un précédent : non pas, certes, la reconnaissance de la propriété des sionistes sur la Palestine, mais au moins celle de leur droit à disposer d'un territoire en propre.

Lorsque fut proposé le projet de l'Ouganda, lord Arthur James Balfour était déjà Premier ministre. Il avait soutenu le projet « semi-sioniste » de Chamberlain, entre autres parce qu'il correspondait à ses intentions de

faire adopter une législation draconienne contre l'immigration étrangère. Balfour, dont le nom est gravé dans l'histoire du sionisme comme celui d'un grand bienfaiteur du « peuple juif », avait pourtant inauguré ses relations avec ce même « peuple » ou cette « race », pour reprendre son expression, sous la forme d'un combat politique visant à empêcher ses membres persécutés de trouver un refuge pacifique dans sa propre patrie. Lors du débat parlementaire, en 1905, lord Balfour avait affirmé que les immigrés juifs se mariaient exclusivement entre eux, et n'étaient pas capables ni désireux de s'intégrer réellement à la nation britannique. De ce fait, la Grande-Bretagne était tout à fait fondée moralement à entraver leur entrée sur son territoire. Et pour montrer au monde que sa position contre les étrangers n'était pas fondamentalement dépourvue d'humanité, il fit référence, dans son discours, au projet de l'Ouganda : une terre fertile et vaste a été proposée, dans les colonies, pour les migrants, qui n'avaient donc pas lieu de se plaindre[71].

Une telle position, adoptée au début du XXe siècle, ne doit pas conduire obligatoirement à voir en Balfour un judéophobe malveillant, tout comme les dirigeants européens du début du XXIe siècle, dans leurs tentatives musclées de fermer les voies d'accès aux travailleurs immigrés, ne sauraient être tous automatiquement qualifiés d'islamophobes forcenés. Le terme générique d'« antisémitisme » recouvre une large palette d'attitudes, allant de la réserve à l'hostilité, à l'égard des juifs. Balfour n'a pas exprimé de haine particulière envers les juifs, même si des témoignages montrent qu'il ne les tenait pas non plus en grande sympathie. Il ne voulait pas, surtout, qu'ils soient trop nombreux en Grande-Bretagne, et il s'en tint constamment à cette position, y compris en 1917.

La politique de Balfour en 1905 a signifié un tournant important dans la relation de la Grande-Bretagne, et peut-être de toute l'Europe occidentale, vis-à-vis de l'étranger. Au moment où le Royaume-Uni s'imposait par la force en de multiples endroits du globe sans y être invité, il jugea bon de modifier sa politique traditionnelle : après avoir été un pays libéral, un État accueillant pour les réfugiés, il se transforma en un territoire presque totalement fermé, y compris aux victimes de

persécutions. À l'ère de l'impérialisme, les mouvements de population étaient appelés à s'effectuer de façon unilatérale : de la métropole vers l'extérieur.

Il ne serait probablement pas exagéré d'affirmer que la législation de Balfour relative aux étrangers, en 1905, ainsi qu'une législation similaire adoptée aux États-Unis en 1924, le « Johnson-Reed Act »[72], qui durcissait encore davantage les conditions d'immigration, n'ont pas moins contribué à la création de l'État d'Israël que la déclaration de Balfour de 1917… et peut-être même plus ! Ces deux actes anti-immigration ont créé les conditions historiques d'un début d'orientation des juifs vers le Moyen-Orient. La condition fondamentale supplémentaire fut, bien sûr, la fameuse lettre adressée par lord Balfour à lord Rothschild dans laquelle il déclarait que le Royaume-Uni était disposé à voir favorablement la création d'un foyer national pour le « peuple juif » en Palestine. Comment la Grande-Bretagne en est-elle arrivée à adopter cette position qui confère à l'idée sioniste l'assise diplomatique, politique et, aux yeux des sionistes, morale à une colonisation nationale dans leur « patrie » ?

Il faut tout d'abord souligner que Balfour ne devint pas en 1917 un tenant du droit des peuples. En janvier de cette même année, sollicité par une commission anglo-juive pour intervenir en faveur des juifs de Russie en train de périr au sein de l'Empire tsariste, il choisit de ne pas s'adresser au gouvernement russe, allié de la Grande-Bretagne dans la guerre, et formula, dans une conversation privée, une série de motifs pour se justifier : « Il fallait aussi se rappeler que les persécuteurs avaient leurs propres raisons. Ils avaient peur des juifs qui étaient un peuple extrêmement intelligent […]. Où que l'on aille en Europe orientale, on trouvait que, d'une façon ou d'une autre, le juif avait le dessus, et si l'on y ajoutait le fait qu'il appartenait à une race distincte, et qu'il professait une religion qui était l'objet d'une haine atavique pour le peuple autour de lui, et que, de plus, il se […] chiffrait en millions, on pourrait peut-être comprendre le désir de le rabaisser[73]. »

Balfour, cependant, avait été élevé par une Écossaise pieuse auprès de qui il s'était imprégné d'admiration pour les récits de la Bible et pour leur principal héros, l'antique peuple hébreu. Il pensait que le christianisme

avait une dette importante envers ce peuple, et il demeurait toujours critique à propos de l'attitude traditionnelle de l'Église à l'égard des juifs. Il a aussi vraisemblablement reçu de sa mère l'idée que la restauration juive était le prologue nécessaire à la rédemption dernière des chrétiens. Contrairement à l'activiste Chamberlain, Balfour était un homme du livre, doté d'un savoir historique plutôt vaste, consacrant même une part de son temps à l'écriture. Il n'était ni Palmerston ni Shaftesbury, mais tenait un peu des deux, dont il peut être considéré comme l'héritier naturel.

Balfour partageait dans une certaine mesure avec Disraeli et la majorité des lords une vision raciste. Là encore, un effort de rigueur s'impose : il était éloigné des idéologies de pureté raciale. Mais, comme un grand nombre de ses contemporains, il considérait qu'existent des races porteuses de caractéristiques et de comportements différents, et que les mélanges entre elles ne sont pas souhaitables et doivent demeurer limités. La race juive constitue dans l'histoire une donnée fixe et éternelle : elle s'est répandue dans le monde en provenance d'un pays donné, et il est donc tout à fait logique qu'elle y retourne au plus vite. Une telle base idéologique prédisposait Balfour à être le chaud sympathisant du sionisme qu'il est effectivement devenu. Et s'il n'appréciait guère les juifs réels, plutôt « vulgaires », résidant au sud de Londres, il fut jusqu'à son dernier jour un admirateur des sionistes. Il était persuadé que si cette race réintégrait son antique patrie, suffisamment éloignée de Londres, elle y ferait la démonstration de ses qualités authentiques.

Tout ceci peut expliquer le contexte intellectuel, et même mental, venant en soubassement de la position de Balfour, mais ce bref résumé ne suffit pas à éclaircir réellement la logique centrale qui présidait aux démarches diplomatiques et politiques internationales. Comme Disraeli, Balfour était avant tout un colonialiste britannique, représentatif de son époque, cherchant à promouvoir les intérêts de l'Empire. Si la création d'un foyer juif en Palestine avait contredit ces mêmes intérêts, il aurait été le premier à en récuser l'idée. À la fin de l'année 1917, à un moment décisif de la Première Guerre mondiale, les conditions effectives d'une soudure entre l'idéologie et la politique sont apparues, et l'objet soudé, encore chaud, fut adressé directement par le ministre des Affaires étrangères au

bureau de lord Lionel Walter Rothschild, le 2 novembre 1917 :

> Cher lord Rothschild,
>
> J'ai le plaisir de vous adresser, au nom du gouvernement de Sa Majesté, la déclaration ci-dessous de sympathie à l'adresse des aspirations sionistes, déclaration soumise au cabinet et approuvée par lui : « Le gouvernement de Sa Majesté envisage favorablement l'établissement d'un foyer national pour le peuple juif, et emploiera tous ses efforts pour faciliter la réalisation de cet objectif, étant clairement entendu que rien ne sera fait qui puisse porter atteinte ni aux droits civiques et religieux des collectivités non juives existant en Palestine, ni aux droits et au statut politique dont les juifs jouissent dans tout autre pays. »
>
> Je vous serais reconnaissant de bien vouloir porter cette déclaration à la connaissance de la Fédération sioniste.
>
> Veuillez croire, Monsieur, à l'assurance de mes sentiments distingués,

Cette lettre ne prétendait pas traduire le rapport de force démographique de l'époque. Il y avait en Palestine, au moment de la déclaration Balfour, près de sept cent mille Arabes, les « collectivités non juives » mentionnées dans le document, et moins de soixante mille juifs (en Grande-Bretagne, leur nombre s'élevait à environ deux cent cinquante mille)[74]. Mais même cette petite minorité n'était pas sioniste et, bien évidemment, ne constituait pas alors un « peuple ». Elle comportait une part notable de croyants de stricte observance qui rejetaient l'idée de la création d'un État moderne se revendiquant comme juif et dont les valeurs laïques constitueraient une profanation de leur terre sacrée. Toutes ces données ne modifièrent en rien la prise de position britannique, destinée à encourager la colonisation sous son patronage, et peut-être aussi à se délester d'une partie des juifs entrés en Grande-Bretagne malgré les dispositifs limitant l'immigration.

Cela se situe encore à la veille de la reconnaissance du principe historique du droit à l'autodétermination des peuples, qui sera adopté deux ans plus tard, mais ne s'appliquera nullement aux populations non européennes ; celles-ci devront encore attendre jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. La déclaration Balfour, par-delà son élégance sémantique et sa prudence nébuleuse, non seulement ne prend pas en compte les intérêts collectifs des habitants locaux, et peu importe s'ils n'étaient, à l'époque, qu'une population et pas encore un peuple ou une nation, mais elle prend également le contre-pied des promesses faites par le gouverneur britannique de l'Égypte, Henry McMahon, à Hussein Ben Ali, chérif de La Mecque. Afin d'entraîner ce dernier dans la guerre contre les Ottomans, la Grande-Bretagne avait, de façon équivoque, promis aux Arabes une indépendance politique dans toutes les régions où ils résidaient, à l'exception de la Syrie occidentale (le futur Liban), où se trouvait une population non musulmane[75]. La violation de ses engagements envers les Arabes n'inquiétait pas outre mesure la Grande-Bretagne, qui n'avait jamais envisagé sérieusement de s'y tenir, n'éprouvant que mépris pour leurs premières expressions nationales. La lettre rendue publique avait avant tout pour objectif de remettre en cause

un accord antérieur signé avec la France, dans le plus grand secret.

Le 16 mai 1916, alors que les deux grands fauves colonialistes avaient décidé de commencer à dépecer ensemble la dépouille ottomane, sir Mark Sykes, le représentant du ministère britannique des Affaires étrangères, et son homologue français, François Georges-Picot, s'étaient rencontrés et avaient abouti à une entente secrète sur les modalités de partage du butin territorial. Il était prévu que tomberaient sous la domination, directe ou indirecte, de la France les territoires de la future Syrie (jusqu'à Mossoul), le Liban, le sud-est de la Turquie et la Haute-Galilée. La Grande-Bretagne se verrait attribuer les régions qui deviendront la Transjordanie, l'Irak, le golfe Persique, le Néguev, et une enclave d'accès à la mer par Haïfa et Akko (Saint-Jean-d'Acre). L'accord avait aussi promis à la Russie tsariste un contrôle sur Istanbul. Le centre de la Terre sainte devait rester un espace ouvert, placé sous administration internationale. Les juifs n'avaient pas figuré à l'ordre du jour, et n'étaient aucunement mentionnés dans le document[76].

En décembre 1916, David Lloyd George devint Premier ministre de la Grande-Bretagne, tandis que son bras droit, Arthur Balfour, était nommé ministre des Affaires étrangères. Tous deux étaient ouvertement sympathisants de la cause sioniste : selon son propre témoignage, Lloyd George, baptiste fervent, connaissait mieux les sites de la Terre sainte que les noms des lieux de bataille de la Grande Guerre. Les deux dirigeants n'étaient pas satisfaits de l'accord passé avec les Français, et ce pour une double raison, à la fois prosaïque et teintée d'éclat historique. Tout d'abord, les Britanniques souhaitaient élargir la zone de sécurité militaire du canal de Suez et s'apprêtaient à atteindre cet objectif par la conquête effective de la Palestine. La route de la Méditerranée au golfe Persique devait, selon eux, se trouver sous le contrôle de représentants de Sa Majesté. Ils n'avaient pas la moindre envie de partager la présence en Terre sainte avec les Français « athées » et douteux, et de plus, il s'agissait, après tout, de la terre biblique, dont les « Chevaliers de Jésus » venus d'Europe avaient été expulsés par les barbares musulmans en 1244. Et voici que l'occasion s'offrait du retour des Européens civilisés ! La Terre sainte n'était pas une simple colonie comme une autre, comme par

exemple l'Ouganda ou Ceylan : elle était le creuset d'origine de la chrétienté, et les lords protestants britanniques allaient avoir la possibilité de diriger, de loin, ses affaires par l'intermédiaire d'une petite agence sioniste docile.

Le 26 mars 1917, les troupes britanniques envahirent pour la première fois la Palestine et tentèrent de conquérir Gaza. Cette offensive échoua mais, le 31 octobre, plusieurs régiments parvinrent à s'emparer de Beersheba, la capitale du Néguev. La route de Jérusalem s'ouvrait, et le sort de la Palestine allait être scellé. C'est précisément dans le laps de temps qui sépare la conquête de Beersheba de la reddition (sans combat) de Jérusalem, le 9 décembre 1917, que Balfour adressa sa fameuse lettre à Lionel Walter Rothschild. Cette missive annulait de fait les accords Sykes-Picot, et offrait une perspective d'hégémonie à la Grande-Bretagne au moyen d'un don charitable au « peuple juif »[77].

L'accord franco-britannique était alors secret. Il fallut attendre l'année 1918, lorsque les révolutionnaires bolcheviques, dans un acte préfigurant Wikileaks, publièrent les archives du gouvernement tsariste, pour qu'apparaisse au grand jour le jeu machiavélique de la Grande-Bretagne. Les accords Sykes-Picot, monument de cynisme, auraient dû rester totalement secrets. La déclaration Balfour, en revanche, se présentant comme un geste humanitaire en faveur des juifs persécutés, pouvait donner lieu à une large publicité. C'est pourquoi elle fut adressée à Lionel Walter Rothschild, personnalité éminente et bien connue dans la sphère publique londonienne, plutôt qu'aux représentants plus anonymes de la modeste organisation sioniste. Elle devait en fait servir de paravent à une démarche colonialiste complexe qui marquera de son empreinte la destinée du Moyen-Orient tout au long du XXe siècle.

Certains chercheurs sont enclins à mentionner d'autres raisons éventuelles ayant conduit le gouvernement de Lloyd George à formuler la déclaration Balfour : notamment la croyance, dans les cercles du pouvoir britannique, en l'influence des juifs américains pour inciter leur gouvernement à s'engager davantage dans la Grande Guerre ; il était en effet convenu que le massacre organisé ne devrait s'achever qu'avec la défaite complète de l'ennemi allemand. En parallèle était également

répandue dans les couloirs de Whitehall l'opinion selon laquelle l'annonce par la Grande-Bretagne de la création d'un foyer national juif allait pousser les juifs de Russie, nonobstant leur sympathie pour les bolcheviques pacifistes et parfois même pour l'Allemagne, à soutenir la poursuite, par la Russie, des durs combats sur le front de l'est[78].

Les antisémites, comme les philosémites, ont toujours eu tendance à exagérer le niveau de solidarité des juifs entre eux et leur pouvoir réel. La perception des juifs par les chrétiens sionistes, par-delà toute la sympathie exprimée, ne différait pas fondamentalement de celle des judéophobes. On trouvera certes bien des nuances entres les évangélistes et d'autres protestants, mais tous communient dans une vision essentialiste et ethnocentriste remplie de préjugés sur l'image du juif et ses positions de pouvoir dans le monde[79].

Une historiographie plus candide attribue la générosité territoriale de la couronne britannique à une matière organique soluble. L'histoire est assez connue : durant la guerre, la Grande-Bretagne s'est rapidement trouvée à court de réserves d'acétone, produite à partir d'alcool végétal et nécessaire pour fabriquer des bombes et autres explosifs. Chaïm Weizmann, l'un des dirigeants du mouvement sioniste au Royaume-Uni et futur premier président de l'État d'Israël, était également un chimiste expert qui avait mis au point un moyen de produire l'acétone par fermentation d'autres plantes ; il fut convoqué et résolut le problème logistique, de sorte que, grâce à ses talents et à sa sagacité, la production de bombes et d'obus put retrouver son rythme initial. Lloyd George était à ce moment-là ministre des Armements, Winston Churchill était Premier lord de l'Amirauté, poste auquel il fut remplacé, en 1915, par Balfour. Weizmann se serait confié lors de ses contacts avec ces trois dirigeants, qui n'auraient pas oublié cette contribution quand il s'est agi de trancher au sujet du foyer national en Palestine. Autrement dit, la déclaration Balfour serait aussi l'acquittement d'une dette morale envers l'aide sioniste à l'effort de guerre.

Lorsqu'il s'agit de construire des récits historiques, presque tout peut être envisagé. Malheureusement, l'histoire n'est pas un laboratoire de chimie où l'on pourrait rééditer des expériences et découvrir si telle composition de matériaux a causé la fermentation ou l'explosion. Il est

difficile de croire que les dirigeants du gouvernement britannique auraient ignoré que la branche allemande du mouvement sioniste apportait, au même moment, un soutien total à la patrie germanique ; ironie supplémentaire de l'histoire, c'est un chimiste d'origine juive, Fritz Haber, lauréat du prix Nobel, qui avait mis au point pour l'armée impériale la formule permettant de produire le gaz moutarde. L'arrivée au pouvoir des nazis obligerait Haber, patriote allemand, à quitter sa patrie. Il mourut en 1934, alors qu'il était en route vers la Palestine pour joindre l'institut scientifique dirigé par Weizmann à Rehovot[80].

*

Lord Lloyd George, lord Arthur Balfour, lord Alfred Milner, lord Robert Cecil, sir Winston Churchill et bien d'autres dirigeants politiques britanniques étaient persuadés, en 1917, qu'une colonisation juive en Palestine leur assurerait une emprise sur ce territoire jusqu'à la fin des temps ; et peut être même au-delà, s'il s'avérait que les évangélistes avaient vu juste. Ils n'avaient pas retenu la leçon du soulèvement des colons américains de la fin du XVIIIe siècle, ni celle de la révolte des Afrikaners, à la fin du XIXe siècle. Peut-être pensaient-ils que les juifs, avec leur puissance financière mais faisant profil bas en politique, auraient une attitude différente vis-à-vis de l'Empire bienfaiteur et protecteur. Les sionistes juifs se sont aussi passablement trompés dans leur appréciation selon laquelle l'idéologie pro-sioniste serait une donnée suffisamment constante chez les élites britanniques, et qu'elle prévaudrait toujours sur les intérêts fluctuants de l'Empire.

Ce ne sont donc ni la venue à maturité de nostalgies juives millénaires pour une terre antique, ni une grande vague d'immigration venant frapper à ses portes, qui ont donné lieu à un élan diplomatique au terme duquel la souveraineté sioniste s'établira, par la suite, sur la Palestine. Trois axes idéologiques et politiques ont convergé, le 2 novembre 1917, pour créer une trinité décisive :

1o) une sensibilité chrétienne évangéliste, venue de loin, étroitement articulée avec une vision coloniale portée par la Grande-Bretagne depuis

la seconde moitié du XIXe siècle ;

2o) la profonde détresse d'une grande partie des juifs du peuple yiddish, pris en tenaille par deux processus oppressants et menaçants : la montée d'un pré-nationalisme antisémite en Europe orientale, qui commençait à les rejeter agressivement vers l'extérieur, et en parallèle la fermeture des États d'Europe occidentale à l'immigration ;

3o) la cristallisation, sous une forme réactive, d'une expression nationale moderne s'apprêtant à faire irruption aux marges de l'émiettement et de la destruction de ce même peuple informe, avec pour objectif majeur déclaré la colonisation du pays de Sion.

La déclaration Balfour a, sans nul doute, accru la popularité du sionisme dans de larges milieux. Il y eut désormais beaucoup plus de juifs disposés, avec enthousiasme, à envoyer d'autres juifs « monter (immigrer) en terre d'Israël ». Cependant, la proclamation d'un foyer national juif et les encouragements des autorités britanniques, du moins de 1917 à 1922, ne suffirent pas à convaincre les juifs d'Europe de l'Est, et encore moins les Anglais juifs, d'affluer vers « leur patrie historique »[81]. Au terme de la lune de miel entre le sionisme chrétien et le sionisme juif, environ 30 000 sionistes étaient arrivés en Palestine, sous le pouvoir de la couronne britannique. Pendant tout le temps où les États-Unis ont autorisé une immigration relativement ouverte, plusieurs centaines de milliers de déracinés d'Europe de l'Est ont continué d'affluer par vagues sur le continent américain. Ils refusaient obstinément de se transporter sur le territoire moyen-oriental que leur destinaient, depuis le milieu du XIXe siècle, Palmerston, Shaftesbury, Balfour et autres lords chrétiens.

Il n'y a pas lieu de s'étonner outre mesure de ce phénomène démographique ; certes, la colonisation en Palestine se heurtait alors à des difficultés économiques, mais ceci ne constituait pas la raison principale de l'absence de colons immigrants. Le facteur d'explication essentiel relève de la plus totale banalité : dans la première moitié du XXe siècle, la plupart des juifs du monde, et leurs descendants, traditionalistes, de stricte observance, libéraux réformistes, bundistes sociaux-démocrates, socialistes et anarchistes, ne considéraient absolument pas la Palestine comme leur pays. Contrairement au mythe gravé dans la Charte

d'indépendance de l'État d'Israël, comme ils n'avaient pas aspiré « de tout temps à revenir et à reprendre pied dans leur antique patrie », ils ne jugèrent guère opportun de s'y rendre lorsqu'elle leur fut donnée sur un plateau d'argent colonialiste protestant.

Il faudra les coups terribles qui s'abattront sur les juifs, et la fermeture des frontières du « monde éclairé », pour conduire, finalement, à la création de l'État d'Israël.

4

Sionisme versus judaïsme

La conquête de l'espace « ethnique »

> C'est une loi universelle : si une ligne frontière passe, ou si quelqu'un la fait passer, entre l'État-nation et la patrie, cette ligne artificielle n'aura qu'une seule loi : disparaître.
>
> Menahem Begin, 1948.

> La singularité de cette victoire (1967) n'est pas seulement qu'elle a restitué aux juifs les antiques et sublimes biens sacrés de la nation, ceux qui, plus que tout, sont gravés dans son souvenir et au plus profond de son histoire. La singularité de cette victoire se trouve en ce qu'elle a réellement effacé la différence entre l'État d'Israël et la terre d'Israël.
>
> Nathan Alterman, « Face à une réalité incomparable », 1967.

Les protestants britanniques ont lu la Bible sans aucun commentaire, et ont toujours eu un contact immédiat avec la présence divine. Les juifs du Talmud, en revanche, ont éprouvé une crainte extrême à l'idée d'étudier en toute liberté le livre des livres qui, selon leur croyance, fut dicté par Dieu lui-même. Les idéologues chrétiens millénaristes ne voyaient pas d'obstacle théologique à l'émigration des juifs et à leur installation en Terre sainte ; de leur point de vue, le rassemblement des juifs constitue un prérequis au salut. Les rabbins ne voyaient pas du tout les choses ainsi, ni au Moyen Âge, ni au début ou au cours de l'ère moderne. Le rassemblement des juifs, âmes vivantes et mortes toutes ensemble, ne pouvait arriver, selon eux, qu'avec la rédemption. Aussi la distance de l'évangélisme au sionisme était-elle, sous maints aspects, plus courte que

le profond fossé métaphysique et mental séparant le judaïsme historique du nationalisme juif[1].

En 1648, un an avant l'adresse des deux baptistes Joanna et Ebenezer Cartwright au gouvernement révolutionnaire de Londres pour qu'il fasse embarquer les juifs sur des navires à destination de leur Terre sacrée, Sabbataï Tzvi, un savant d'Izmir, décida qu'il était le messie d'Israël. Ce juif serait peut-être resté un fou anonyme parmi tous ceux qui se rêvaient en sauveurs si, en Europe de l'Est, les juifs n'avaient à ce moment précis subi un traumatisme bouleversant. Les massacres perpétrés au cours du soulèvement contre la noblesse catholique polonaise, mené sous la conduite de Bohdan Khmelnitski, un cosaque chrétien orthodoxe, avaient suscité, dans plusieurs communautés, un sentiment de terreur qui les rendait réceptives à l'annonce de l'imminence du salut. Et ce d'autant plus que l'an 5408 (1648 de l'ère chrétienne) était identifié, d'après un comptage kabbalistique, comme celui de la venue du Sauveur.

Le mouvement sabbatéen s'était ardemment propagé, à la manière d'un feu de broussailles, parmi les communautés religieuses juives, où il avait multiplié les adeptes. Le mouvement ne s'était enrayé qu'après la conversion de Sabbataï Tzvi à l'islam, en 1666 ; cependant, les effets de cette vague messianique agitèrent encore pendant plusieurs années le monde religieux juif. Des groupes sabbatéens continuèrent à bouillonner jusqu'au XVIIIe siècle, ce qui eut pour effet, en réaction directe, d'inciter les institutions juives à développer des dispositifs de mise en garde et de précaution pour faire face aux explosions incontrôlées d'aspiration au salut imminent.

Le sabbataïsme ne fut pas un mouvement pré-sioniste, ni a fortiori national, bien qu'une certaine historiographie sioniste se soit employée sans relâche à le présenter comme tel. Sabbataï Tzvi aspirait à un gouvernement spirituel universel, plutôt qu'à extraire les juifs de leur lieux de résidence pour les rassembler au pays du Cerf[2]. Mais bon nombre de rabbins craignaient que le sabbataïsme n'incitât des juifs à se tourner vers Jérusalem, à pécher en hâtant le dénouement et, par là même, à déstabiliser l'existence précaire des juifs dans le monde.

La modernisation socio-économique dont les effets ont commencé à

apparaître depuis la fin du XVIIIe siècle, bousculant des modes centenaires de vie communautaire, a également contribué à un raidissement des concepts de la foi dans les centres rabbiniques. Plus que jamais, les rabbins veillaient à ne pas se laisser entraîner dans une eschatologie périlleuse promettant un salut prochain. Le hassidisme du XVIIIe siècle, également, malgré la part importante qu'il attribuait à la spontanéité, son attachement à la kabbale lourianique et son culte de la rédemption personnelle, fut toujours très prudent, dans sa grande majorité, face aux sirènes annonciatrices du salut collectif et du dénouement précipité[3].

Le judaïsme face à l'invention de la patrie

Le rabbin Isaiah Halevi Horowitz, connu dans les écrits sous le nom du « saint Shelah » (*HaShelah hakodesh*), qui vécut à Prague avant l'émergence du sabbataïsme, est considéré comme l'un des grands rabbins d'Israël au XVIIe siècle. Après le décès de son épouse, et à la faveur de l'année du dénouement qui se profilait (5408), il décida d'aller s'établir à Jérusalem. Il vécut un certain temps dans la ville sainte, puis alla vivre à Safed, avant de résider finalement à Tibériade où il fut inhumé, avec les honneurs, en 1628. Pour nombre d'historiens sionistes, il fait figure de première hirondelle ayant décidé, à l'orée de l'ère moderne, d'effectuer son « ascension (*alyiah*) en terre d'Israël ».

Cependant, ce rabbin, précisément parce qu'il a émigré en Terre sainte, à la différence de milliers d'autres rabbins qui s'y refusèrent, peut d'autant mieux illustrer la différence abyssale et la coupure épistémologique entre le judaïsme traditionnel et le sionisme à venir. Sa relation à la « terre » et l'amour fervent qu'il lui porte sont indubitables. Il est non seulement parti, à un âge avancé, vers un lieu inconnu, mais il a aussi appelé d'autres personnes à se joindre à lui, sans pour autant envisager une émigration collective de tous les juifs.

C'est à Safed, semble-t-il, qu'il mit la dernière main à la rédaction de son ouvrage le plus important : *Les Deux Tables de l'alliance*[4]. Cet écrit exprime une opposition sans équivoque au fait d'aller s'installer sur le saint lieu pour y mener une vie juive ordinaire. Ce pays n'est aucunement

destiné à servir de refuge à la détresse physique. L'accomplissement des commandements religieux y est plus difficile que dans tout autre endroit au monde, et celui qui voudrait s'établir sur sa terre devra s'y préparer spirituellement. Un juif qui se rend « au pays de Canaan » ne le fait pas pour s'installer dans la quiétude ou pour en déguster les fruits. En s'appuyant sur des versets de la Bible, le Shelah, péremptoire, affirme que celui qui vient en Terre sainte est voué à y résider pour toute sa vie. Le pays n'appartient aucunement aux fils d'Israël, et leur présence y est précaire et suspendue au-dessus du néant. La description faite par le rabbin de l'installation dans le pays est une illustration détaillée du juif vivant en exil. La venue dans le pays ne marque en aucun cas, selon lui, un début de rédemption ; bien au contraire ! Le fardeau n'en est que plus grand et plus lourd, et l'aptitude à le supporter, dans la frayeur et l'angoisse, prouve la force de la foi. « Et celui qui habite sur la Terre d'Israël devra toujours se souvenir du nom de Canaan, qui indique la servitude et la soumission […]. Vous vivrez dans votre pays comme l'a dit David : “Je suis un étranger sur la terre” (Psaume 119, 19)[5]. »

Environ un siècle plus tard, le rabbin Jonathan Eybeschutz, lui aussi l'un des commentateurs et exégètes éminents issus de Prague, a exprimé une même réticence face à la tentation de se transporter en Terre sainte. Bien qu'accusé de sabbataïsme par ses adversaires, il fut, à propos de la rédemption, l'un des plus stricts observants de la Loi orale et l'un des plus inquiets de toute tentative humaine de hâter le dénouement. Il a affirmé, sans la moindre ambiguïté, que les juifs ne veulent pas quitter leur « exil » ; ce qui, de toute façon, ne dépend pas d'eux. « Comment pourrai-je revenir, si le péché vient en moi ? » interroge-t-il dans un célèbre commentaire inclus dans son livre *L'Amour de Yehonatan*[6]. Le pays a vocation à accueillir uniquement les juifs dépourvus de créativité et qui ne sont pas susceptibles de commettre une transgression et de violer un précepte. Étant entendu que de tels juifs n'existent pas, non seulement il n'y a rien à attendre du fait d'habiter en ce lieu saint, mais cela risquerait même de retarder le salut.

Il est intéressant de noter que le grand rival d'Eybeschutz, le rabbin et grand érudit Jacob Emden, qui avait accusé Eybeschutz de sabbataïsme

dissimulé, s'accordait pleinement avec lui quant à la relation à la terre d'Israël. Sa constante critique de toute expression de messianisme, publique ou secrète, comportait aussi de vives réserves à l'égard de toute intention de précipiter la venue du dénouement. Si quelqu'un a fait des trois serments la ligne directrice de l'ensemble de sa doctrine, ce fut bien le rabbin Emden. Il s'en prit avec vigueur à cette même démarche stupide et défaillante de la part du groupe messianique du rabbin Judah He-Hassid qui, ayant émigré à Jérusalem en 1700, est considéré dans l'historiographie sioniste comme précurseur de « l'émigration (*alyiah*) nationale[7] ».

La peur théologique que la Terre sainte soit profanée parce qu'un trop-plein de commandements y serait accompli était profondément enracinée dans la pensée touchant à la Loi orale jusqu'aux premières années du XXe siècle. Certains l'exprimaient ouvertement, quand d'autres voulaient ignorer cette problématique et refusaient d'en débattre. D'autres encore continuaient à révérer et glorifier les vertus imaginées du pays sans, pour autant, avoir à l'esprit de venir y résider. Les institutions religieuses traditionnelles n'ont donné naissance à aucun mouvement ayant eu l'intention d'arriver à Jérusalem pour « bâtir et y être bâti ».

Cependant, avant d'aborder les réactions des courants rabbiniques face à l'émergence du nouveau défi national, il convient de s'attarder un instant sur l'une des premières voix juives des Lumières au XVIIIe siècle. Moses Mendelssohn, familier d'Eybeschutz et d'Emden, avait étudié dans une école talmudique et avait une solide connaissance de la littérature rabbinique. Contrairement à ces derniers, il s'écarta peu à peu de la structure du langage de la Loi pour développer un système de pensée autonome, qui lui valut d'être considéré comme le premier des philosophes juifs de l'ère moderne.

Mendelssohn fut aussi, dans une large mesure, l'un des premiers philosophes allemands. Alors que la majorité des sujets des royaumes et des principautés germaniques ne pratiquaient pas encore un allemand de bon niveau, Mendelssohn, comme d'autres grands intellectuels, écrivait déjà, avec virtuosité, ses œuvres en cette langue. Cela ne veut pas dire qu'il avait cessé d'être juif. Il était croyant, se pliait aux préceptes de la religion, exprimait sa dévotion à la Terre sainte et s'opposait même à ce

que les juifs se mélangent à la culture chrétienne, y compris dans le cadre d'un syncrétisme égalitaire. Dans le même temps, il intervint en faveur de l'amélioration de la situation socio-économique des juifs et de leur sortie des ghettos où les maintenaient les autorités, mais où ils se sentaient aussi protégés face aux assauts de la modernité. C'est ainsi qu'il réalisa une nouvelle traduction de la Bible en « haut » allemand (en caractères hébraïques) dans laquelle il inséra des interprétations philosophiques. Son combat pour que les juifs obtiennent l'égalité des droits le conduisit à l'une des dernières joutes intellectuelles de sa vie.

En 1781, soit cinq ans avant la mort de Mendelssohn, un théologien chrétien, Johann David Michaelis, lança une attaque contre la reconnaissance de l'égalité des droits pour les juifs. Ce fut l'un des premiers affrontements sur ce sujet, qui allait donner lieu, tout au long de la première moitié du XIXe siècle, à de vives controverses dans les hautes sphères de la culture allemande. Des accents protonationaux et judéophobes étaient déjà perceptibles dans l'approche de Michaelis. L'un de ses griefs à l'encontre des juifs consistait à dire qu'ils disposaient d'une autre patrie en Orient. Il importe de souligner que les judéophobes, dans tout l'espace territorial allemand, avaient été les premiers, bien avant la naissance du sionisme, à inventer un territoire national éloigné destiné aux juifs.

Mendelssohn réagit sans retard et sans peur. Sa position, fondée sur des principes, a retenti durant tout le XIXe siècle parmi la majorité des juifs croyants ; c'est pourquoi elle vaut d'être citée de façon extensive :

> Le retour espéré en Palestine, qui cause tant de soucis au sieur Michaelis, n'a pas la moindre influence sur notre attitude civique. L'expérience l'a montré depuis toujours et en tout lieu où l'on a traité les juifs avec tolérance, ce qui, d'une part, s'accorde avec la nature de l'homme qui, s'il n'est pas en proie au délire, chérit le sol sur lequel il mène une bonne vie. Et si ses sentiments religieux s'y refusent, il les domine et les laisse à la synagogue et dans les prières, et ensuite il n'y prête plus attention ; et, d'autre part, il faut relier cela à la prévision de l'avenir par nos sages qui nous ont souvent inculqué, dans le Talmud, l'interdiction de hâter le dénouement. Ce qui ne signifie rien d'autre que l'interdiction de faire quoi que ce soit qui oriente le retour dans la nation et sa renaissance par notre main, sans les grands monts et merveilles, et les signes et miracles particuliers, promis dans les saintes écritures. Cette interdiction fut exprimée, par une voie quelque peu mystérieuse, mais très

émouvante, dans des versets du Cantique des Cantiques : “ Je vous en conjure […]”[8].

À la veille de la naissance des territoires nationaux en Europe, le philosophe juif a éprouvé le besoin d'expliquer clairement pourquoi la Terre sainte n'est pas sa patrie. Il s'est fondé, pour cela, sur deux arguments ; l'un semble puisé dans le judaïsme hellénique : les juifs sont des gens normaux, et donc ils aiment le pays où ils vivent. L'autre argument est expressément emprunté au Talmud : le prétexte théologique des trois serments est désormais transposé dans la philosophie juive des Lumières qui se voit comme faisant partie de la germanité naissante. De ce point de vue, Mendelssohn peut être considéré comme un jalon reliant Philon d'Alexandrie, le premier philosophe juif hellénisé, à Franz Rosenzweig, qui fut peut-être le dernier grand philosophe juif allemand à avoir totalement récusé toute tentative de rattacher le judaïsme à une terre[9]. Mendelssohn peut en même temps être perçu comme l'annonciateur du grand mouvement de réforme juif qui, lui aussi, s'opposera aux idées pré-sionistes et sionistes.

Mendelssohn jugeait mauvaise et nuisible l'idée d'un État juif en Palestine, ce en quoi, au plan du principe, il ne se différenciait pas du rabbinisme traditionnel. La progression de l'idée de nation dans l'Europe du XIXe siècle ne modifiera pas cette profession de foi fondamentale. À l'exception d'un petit nombre de rabbins atypiques, tels Tzvi Hirsch Kalisher et Yehouda Alcalay, qui tentèrent une fusion du messianisme religieux avec le réalisme territorial et national, ce qui leur a valu une place de choix dans l'historiographie sioniste, on ne trouve dans l'ensemble des institutions juives aucune ouverture vers les premières expressions pré-sionistes. C'est même, au contraire, une hostilité « héréditaire » qui s'est exprimée vis-à-vis de la volonté de voir la Terre sainte comme une patrie nationale.

Le premier affrontement du judaïsme historique traditionnel n'eut pas lieu avec le sionisme, c'est-à-dire avec un projet d'assimilation collective dans la modernité. Le judaïsme traditionnel, au XIXe siècle, a tout d'abord pris pour cibles les idées d'intégration portées par le judaïsme réformateur, et l'assimilation à caractère individuel, essentiellement laïque.

Ces deux dernières manifestations correspondaient, de fait, aux processus d'insertion dans les cultures nationales en cours de cristallisation. Les progrès des législations accordant aux juifs l'égalité des droits dans les pays d'Europe occidentale, puis d'Europe centrale, ont accéléré l'effritement des superstructures des communautés juives traditionnelles. La pénétration jusqu'en Europe orientale de la philosophie des Lumières, fondée sur le doute, et son imprégnation progressive auprès des jeunes générations de savants ont commencé à chahuter sérieusement les institutions communautaires, qui ont cherché à réagir par tous les moyens.

Le judaïsme réformateur a commencé à prospérer dans tous les lieux d'éclosion du libéralisme politique, qu'il a même parfois devancé. Dès le début du XIXe siècle, aux Pays-Bas, en Angleterre, en France, et surtout en Allemagne, apparurent des communautés qui ont cherché à adapter les pratiques et les textes juifs à l'esprit des Lumières, répandu par la Révolution française. Tout ce qui, dans la tradition, était perçu comme opposé à la raison a été amendé et s'est vu doté d'une forme et d'un fond nouveaux. Les dispositions dans la synagogue et l'ordre des prières furent modifiés ; on alla même jusqu'à créer des temples proposant des rituels originaux et allégés. La réforme eut pour caractéristique la plus marquante la tentative de s'adapter à l'émergence des nations et aux cultures nationales alors en train d'être fondées. Les juifs réformateurs souhaitaient s'intégrer dans ce processus, et se voyaient eux-mêmes avant tout comme partie prenante des nouvelles identités collectives. Les prières hébraïques furent traduites dans la langue nationale qui devenait de plus en plus courante et dominante. En même temps, les réformateurs enlevèrent les mentions de la rédemption qui faisaient référence au retour à Sion, à la fin des temps : chaque juif n'a qu'une seule patrie, celle où il réside. Les juifs sont avant tout des Allemands, des Hollandais, des Anglais, des Français ou des Américains de confession mosaïque.

Les réformateurs se sont vigoureusement opposés aux idées pré-sionistes apparues dans la seconde moitié du XIXe siècle. Ils craignaient que l'obstination à mettre en avant une différenciation culturelle de nature non religieuse n'ait pour effet de renforcer la judéophobie, et par là même

de retarder la marche vers l'égalité des droits civiques.

Cette orientation politique n'a cependant pas empêché la progression du nouvel antisémitisme au centre et à l'est de l'Europe. Le nationalisme avait, en général, besoin des juifs et d'autres groupes minoritaires pour délimiter les frontières de la nation qui n'étaient pas encore suffisamment matérialisées. Le pré-sionisme et le sionisme constituèrent, en fin de compte, une réaction immédiate et directe à ce nationalisme ethnocentriste qui rejetait les juifs, sur la base de mythologies religieuses, historiques, et bientôt à l'aide de la biologie. Toutefois, l'apparition du sionisme politique inquiétait encore davantage les réformateurs libéraux qui exprimèrent, dans des centaines de publications, les craintes que leur inspirait ce nouveau courant. Ils virent de plus en plus dans le sionisme le décalque du nationalisme judéophobe : tous deux refusent de voir les juifs comme des membres à part entière de la patrie, tous deux les soupçonnent de double allégeance.

Les réformateurs sont devenus la communauté juive la plus importante d'Allemagne. De David Friedländer, proche disciple de Mendelssohn, via le rabbin érudit Abraham Geiger, jusqu'aux personnalités comme Sigmund Maybaum et Heinemann Vogelstein, nombre d'intellectuels religieux novateurs se sont épanouis dans ce giron. Le courant Science du judaïsme (*Wissenschaft des Judentums*), qui, plus que tout autre groupe culturel de la première moitié du XIXe siècle, a contribué à l'étude de l'histoire juive, en est issu. La pensée juive et antisioniste d'Hermann Cohen, le grand philosophe néo-kantien, ne saurait être comprise sans se référer à l'impact du courant réformateur[10]. Ce courant a également développé des branches aux États-Unis, notamment après la révolution de 1848[11].

Par-delà leur rivalité acharnée, judaïsme libéral et judaïsme traditionnel se retrouvaient unis dans leur refus déterminé de voir en la Palestine une propriété juive, un lieu d'émigration ou une patrie nationale. En Europe occidentale et centrale, les juifs ont, tout comme les autres citoyens, connu un processus de nationalisation, non pas dans le sens d'une identité politique juive spécifique, mais par intégration dans leur nation de résidence. Un important journal juif l'a parfaitement formulé par la suite : « Sur cette question d'amour de l'Empereur et du Reich, de l'État et de la

patrie, tous les partis du judaïsme sont unanimes, les orthodoxes comme les réformateurs, ceux de stricte observance comme les plus acquis aux Lumières [*die Aufgeklärstesten*][12] ».

Un exemple emblématique est fourni par Samson Raphael Hirsch, figure de proue de l'« orthodoxie » dans la culture allemande du XIXe siècle : religieux érudit, il lisait et écrivait facilement en allemand, et il est encore considéré de nos jours comme un commentateur génial ayant eu en son temps une lignée d'adeptes et de brillants disciples à nulle autre pareille. Dès les premiers échos de pré-sionisme en provenance du rabbin Hirsch Kalisher ou de l'ancien communiste Moses Hess, il s'employa à bloquer la déviation qui, croyait-il, falsifiait le judaïsme historique en risquant de lui porter un coup sévère. Le fait que ceux qui voient la Terre sainte comme une patrie pourraient renouveler l'erreur de Bar Kokhba à l'époque d'Hadrien et conduire à une nouvelle tragédie l'emplissait d'inquiétude. Aussi rappelait-il à tout juif qui l'aurait oublié : « Reçois la Torah dans le désert, sans pays, sans propriété terrienne, nous serons un peuple dans le désert et la désolation, un peuple dont l'âme est la Torah […]. La Torah pleine de la volonté était pour lui une propriété terrienne et une finalité pour la vie […], c'est pourquoi fut donné à ce peuple un pays en héritage de propriété et aussi l'ordre et la garde dans l'État, mais non pas comme une fin en soi, seulement comme un moyen et une possibilité de plénitude de la Torah[13]. »

L'idée que le texte sacré s'est complètement substitué au pays se retrouve également chez d'autres érudits traditionnels, et lorsqu'en 1897 Theodor Herzl voulut inviter l'association des rabbins allemands à l'ouverture du congrès sioniste, il se heurta à une retentissante fin de non-recevoir. La tension revêtit une telle acuité que la communauté juive de Munich, où devait se réunir le premier congrès, s'opposa vigoureusement à ce que la rencontre ait lieu sur le sol de l'Allemagne, obligeant Herzl à la transporter à Bâle. Sur quatre-vingt-dix représentants des rabbins allemands, seuls deux ne signèrent pas la pétition contre la tenue du congrès sioniste.

Le docteur Naftali Herman Adler, grand rabbin de Grande-Bretagne, qui avait initialement soutenu la colonisation juive en Palestine et avait même

exprimé de la sympathie pour le mouvement des Amants de Sion, prit aussitôt ses distances vis-à-vis du projet politique d'implantation sioniste et repoussa tout contact avec Herzl. Il en alla de même pour le grand rabbin de France, Zadoc Kahn. Bien qu'il ait donné son appui à l'entreprise philanthropique d'Edmond de Rothschild et que le sionisme ait, au début, suscité sa curiosité, la loyauté des juifs de France envers leur patrie était infiniment plus importante à ses yeux que le nouvel « aventurisme » national juif. L'exemple le plus curieux, s'agissant des rapports des rabbins européens avec le sionisme, est certainement celui de la relation marquante de Herzl avec Moritz Güdemann, grand rabbin de Vienne et spécialiste reconnu de l'histoire du judaïsme.

En 1895, avant la rédaction de *L'État des juifs*, Herzl avait sollicité l'aide de l'influent rabbin pour être introduit auprès de la branche viennoise des Rothschild. La curiosité du rabbin « éclairé » fut immédiatement éveillée. Il était persuadé que Herzl voudrait s'engager dans la lutte contre l'antisémitisme, et peut-être impliquer son journal à grande diffusion (*Neue freie Presse*) dans la défense des juifs persécutés. Lors de sa visite au domicile de Herzl, le rabbin éprouva quelques inquiétudes ; il fut surpris de voir que celui-ci y avait installé un sapin de Noël[14]. Herzl, comme l'on sait, était très peu juif ; il est bien connu qu'il n'avait pas fait circoncire son fils (il voyait, semble-t-il, la circoncision comme une atteinte à la virilité). Le rabbin surmonta la réticence initiale ressentie face à ce *goy* étrange et poursuivit une correspondance cordiale avec le jeune journaliste, curieux et original.

Dans son imagination foisonnante et théâtrale, Herzl destinait Güdemann à devenir le grand rabbin de la capitale du futur État juif[15]. Aussi le « malentendu » significatif survenu entre les deux hommes fut-il assez révélateur. Bien qu'il fût un rabbin traditionaliste et non pas réformateur, Güdemann répugnait à tout nationalisme, et il était une illustration parfaite, par son cosmopolitisme fondamental, de l'atmosphère politico-culturelle de l'empire anational. En 1897, l'année même de la réunion du premier congrès sioniste, le rabbin inspiré de Vienne publia un fascicule intitulé *Judaïsmenational*[16]. Ce petit ouvrage constitue l'une des critiques théologiques et politiques les plus abouties

jamais écrites sur la vision sioniste.

En tant que rabbin, Güdemann ne mettait évidemment pas en doute le récit biblique, mais son interprétation du Pentateuque et du livre des Prophètes est imprégnée d'une soif ardente d'universalisme et de fraternité humaine. Sa profonde appréhension face à l'antisémitisme moderne a fait de lui un penseur antinationaliste systématique et conséquent. De son point de vue, en admettant que dans l'Antiquité les juifs aient formé un peuple, depuis la destruction du temple ils n'en constituent plus un, mais une importante communauté religieuse, qui a su transmettre au monde le message du monothéisme et faire de la collectivité humaine un seul grand peuple. Les juifs se sont toujours parfaitement intégrés aux diverses cultures – grecque, perse, arabe –, tout en conservant leur foi et leur Loi. Entre Güdemann, le rabbin « orthodoxe », et les rabbins réformateurs comme Adolf Jellinek, principal dirigeant de la communauté libérale de Vienne, l'accord de principe sur le sujet était complet : les juifs d'Allemagne sont des Allemands, en Angleterre ils sont Anglais, et en France ils sont Français, et c'est bien ainsi, car « les chapitres les plus importants de l'histoire de l'exil ont été marqués par des noms comme Philon, Maïmonide et Mendelssohn. Ceux-ci n'étaient pas seulement les porte-étendards du judaïsme, ils ont aussi brillé dans la culture générale de leur temps[17] ».

L'égoïsme national qui se propage dans le monde est par essence à l'opposé de l'esprit de la religion juive, et il y a interdiction, pour les adeptes de la Bible et de la Loi orale, de tomber dans les filets d'un chauvinisme séducteur et dangereux. C'est précisément un chemin où les juifs ne doivent pas marcher sur les traces des *goyim*. Autrement dit : oui à l'assimilation dans la culture moderne non religieuse ; non à l'assimilation dans la politique moderne ! Tout juif érudit sait que les concepts politiques de base provenant de la culture gréco-romaine n'existent pas en hébreu. Le rabbin charismatique ne dissimule pas sa grave appréhension de voir un jour « un judaïsme avec des canons et des baïonnettes remplacer le rôle de David par celui de Goliath, ce qui constituerait, en soi, une contradiction ridicule[18] ». Toutefois, la menace antisémite conduit Güdemann, inquiet, à ne pas s'opposer à l'émigration des juifs pour aller

s'installer dans d'autres pays ; là se situe le noyau de base du malentendu entre Herzl et le savant rabbin :

> Si une occasion est donnée à ces juifs, dont la lutte pour vivre dans leur patrie actuelle est trop éprouvante, d'aller s'établir ailleurs, on ne peut que s'en féliciter. On ne peut que demander et espérer que ces colonies juives, où qu'elles soient ou seront dans le futur, en Terre sainte ou ailleurs, continueront d'exister et de prospérer. Mais ce serait une grande erreur, qui irait à l'encontre de l'esprit du judaïsme et de son histoire, que de lier cette action de colonisation, tout à fait estimable en soi, à des aspirations nationales, et d'y voir l'accomplissement de la promesse divine[19].

Selon Güdemann, le judaïsme n'a jamais dépendu d'un lieu ou d'une époque, et il n'a jamais eu de patrie. Trop de monde a délibérément occulté et falsifié l'histoire juive. La nostalgie et la contemplation de la Terre sainte, la volonté d'y être inhumé sont apparentées à une mentalité nationale, ce qui n'est pas le cas. Pour une simple raison : « Afin de prévenir tout malentendu selon lequel l'existence d'Israël dépendrait de la propriété sur une terre ou serait liée à un pays reçu en héritage, il est ajouté dans la Bible : “Car la portion de l'Éternel, c'est son peuple, Jacob est la part de son héritage” (Deutéronome, 32, 9). Ce point de vue, selon lequel Israël est le patrimoine de Dieu plus que celui de ses propriétaires, ne saurait donner naissance à un nativisme indéfectiblement lié à une terre patrimoniale. Israël n'a jamais reposé sur un tribalisme, ni sur une aborigèneté, comme ce fut le cas pour d'autres peuples dans l'Antiquité[20]. »

Il n'est pas étonnant que la publication de l'essai incisif de Herzl ait désespéré des rabbins d'Europe occidentale et centrale, réformateurs ou traditionnels. Herzl savait aussi qu'il n'y avait rien à attendre de la part des juifs aux États-Unis : le rabbin Isaac Meyer Wise, fondateur de la Conférence centrale des rabbins américains (*Central Conference of American Rabbis*), avait publiquement, et sans équivoque, défini le sionisme comme un messianisme mensonger, et l'Amérique (et non la Palestine) comme le véritable lieu de refuge pour les juifs. Cette déclaration avait enterré toute possibilité d'aide et de soutien de la part de la nouvelle communauté juive, en train de monter en puissance[21].

Désormais, Herzl allait reporter tous ses espoirs sur les seuls rabbins d'Europe de l'Est, guides spirituels de la vaste population yiddish. Et, effectivement, les seuls « traditionalistes » qui assistèrent, en 1897, à la réunion historique du jeune mouvement national furent les membres du futur courant Mizrahi, venus majoritairement de l'Empire russe. Alors qu'en Grande-Bretagne, en France, en Allemagne ou aux États-Unis les rabbins parlaient et écrivaient dans la langue nationale de leur pays, en Europe orientale, les rabbins avaient leur propre langue, le yiddish, qu'une partie d'entre eux utilisait à l'écrit quand ils ne recouraient pas à la langue sacrée, l'hébreu. L'adoption du russe ou du polonais n'en était qu'à ses prémices et se heurtait à de fortes réserves de la part des institutions rabbiniques.

Comme l'on sait, la situation démographique et culturelle du judaïsme en Europe orientale différait totalement de celle de l'Occident. Des millions de juifs résidaient encore à l'écart de leurs voisins, dans des quartiers et des agglomérations séparés ; à la différence des juifs occidentaux, cette population disposait des modes d'expression d'une culture populaire spécifique et bouillonnante. Aussi, dans ces régions, la laïcisation et la politisation se sont effectuées pour partie dans le champ de cette culture particulière, et non pas en dehors d'elle : des partis politiques, une presse et une littérature y ont vu le jour et se sont exprimés en yiddish. Les juifs n'étant pas des citoyens de l'Empire mais seulement ses sujets, comme tous les habitants de la Russie tsariste, il ne s'est quasiment pas développé en leur sein de nationalité locale, non juive. Si l'on ajoute à cela la naissance d'une forte judéophobie précisément dans ces régions, on comprend pourquoi le sionisme y a obtenu une certaine assise et ses premiers succès.

À partir du début des années 1880, les tentatives marginales et pionnières de s'implanter en Palestine, sans prétention nationale et tout en respectant les préceptes religieux, ont bénéficié d'une certaine bienveillance de la part des institutions rabbiniques traditionnelles alors que les rabbins éprouvaient une grande crainte face à la radicalisation laïque socialiste qui se propageait parmi la jeunesse yiddish. L'émigration en Terre sainte des Amants de Sion, dont une partie était des

traditionalistes, apparut au début comme un phénomène qui ne mettait pas en danger outre mesure la religion juive, sans que cela ait engendré pour autant un grand enthousiasme. Les premières nouvelles concernant une organisation politique sioniste n'avaient pas non plus suscité d'inquiétude immédiate. Certains espéraient même que la nostalgie entretenue de Sion aiderait à préserver le cœur de la foi juive des griffes de la modernisation porteuse de laïcisation.

Cependant, les grands rabbins ne tardèrent pas à découvrir que les appels du pied des sionistes à leur intention revêtaient surtout une dimension instrumentale[22]. Les religieux avaient aspiré, un temps, à utiliser le fait national pour leurs propres besoins ; ils s'aperçurent que l'aspiration du sionisme était identique, mais que l'objectif était totalement contraire. Herzl et ses compagnons du nouveau mouvement courtisaient les traditionalistes dont ils mesuraient l'influence sur la « rue juive » : ils voulaient les transformer en nationaux et n'avaient nullement l'intention de préserver une religion antimoderniste et, de ce fait, forcément antinationale.

Dans la période comprise entre le premier congrès sioniste (1897) et la réunion du quatrième congrès (1900), les grands rabbins de l'Europe de l'Est se mobilisèrent contre le projet visant à faire de la Terre sainte une patrie où tous les juifs convergeraient pour se rassembler et y fonder un État prétendument juif. Après des années de luttes amères entre eux, les rabbins des deux courants rivaux, hassidim et mitnagdim, réussirent à s'unir dans un front de commune hostilité contre le sionisme : Israel Meir HaCohen (Kagan) de Radoune appelé « Hafetz Haïm », Yehouda Aryeh Leib Alter de Gora dénommé « Sfat Emet », Chaïm (Halevi) Soloveitchik le génie de Brisk, Yitzchak Yaacov Rabinovitch appelé « Itzalé de Panevezys », Eliezer Gordon de Telz en Lituanie, Eliyahu Haïm Maizel de Lodz, David Friedmann de Karlin-Pinsk, Chaïm Ozer Grodzinski de Vilnius, Joseph Rosen (Rosin) de Daugavpils en Lettonie appelé « Rogatchover Gaon », Shulom Dovber Schneersohn, le célèbre rabbin hassidique de Lubavitch… La liste serait encore longue de tous ceux qui, chacun à leur tour, ont voulu prendre la défense de la Torah contre ceux en qui ils voyaient, à juste raison de leur point de vue, ses fossoyeurs[23].

Il s'agissait là de la fine fleur du judaïsme de l'Est : les principaux dirigeants et guides des grandes communautés dans toutes les étendues de l'Empire russe. Parmi eux se trouvaient les plus brillants exégètes de la Torah de leur époque, qui influaient plus que quiconque sur l'esprit et la sensibilité de centaines de milliers de fidèles. Cette élite juive, bien plus que le Bund, les socialistes et les libéraux réunis, a entravé l'élan du sionisme et l'a empêché de devenir un facteur dirigeant parmi les juifs d'Europe orientale. Les grands rabbins n'ont pas permis aux activistes sionistes de venir dans les synagogues et de paraître dans les séminaires ; la lecture de leurs écrits n'était pas autorisée, et toute collaboration politique avec eux était formellement interdite.

La lecture des publications de ces rabbins nous stupéfie par ce qu'elle révèle de leur capacité à cerner la notion de nationalité avec autant de lucidité. Sans doute leur appareil conceptuel naïf pèche-t-il, parfois, par insuffisance et hésitation ; toutefois, rares sont les savants laïcs qui, à la même époque, sont parvenus à une intelligence aussi fine. Cela ne s'explique évidemment pas par le génie intrinsèque des rabbins ; tout simplement, ils étaient souvent les seuls, dans la sphère intellectuelle du XIXe siècle finissant, à être en mesure d'analyser la nationalité de l'extérieur. Marginaux dans l'ère moderne, et comme des étrangers en pays inconnu, ils identifiaient intuitivement les caractéristiques saillantes de la nouvelle identité collective.

Les principaux rabbins influents s'unirent, en 1900, pour publier en commun la brochure : *Livre éclairant pour les honnêtes gens, contre le système sioniste*[24]. Dès la préface, les rédacteurs sont explicites : « Nous sommes le peuple du Livre, nous n'avons pas trouvé, nous n'avons pas vu dans la Bible, le livre de livres, ni dans la Mishna, ni dans le Talmud, ni dans les études homilétiques de nos saints maîtres, que leur souvenir soit béni, le mot “nationalisme”, ni comme dérivé du mot hébreu “nation”, ni sous une autre appellation ou allusion dans la langue de nos Sages, de mémoire bénie[25]. »

Il est clair, pour tous les participants de stricte observance religieuse, qu'ils se trouvent face à un phénomène historique nouveau, sans précédent dans le monde juif. Les rabbins ont effectué une mise au point :

bien sûr, les juifs constituent le peuple que Dieu a choisi de fonder, mais ce peuple est défini exclusivement par la Torah, et par aucun autre critère extra-religieux. Les sionistes séducteurs, guidés par des motivations tactiques, prétendent que la nation peut inclure des croyants et des non-croyants, et que la Torah est secondaire. Il y a là quelque chose de nouveau car l'affirmation d'une définition nationale politique, et non pas religieuse, du judaïsme était jusque-là inconnue dans la tradition juive. Les sionistes ont intentionnellement choisi la Terre sainte comme territoire sur lequel il faudra créer l'État, parce qu'ils savent combien elle est chère aux juifs, qui éprouvent à son égard des sentiments intenses. Le nom de « Sion » a été délibérément détourné pour convaincre les candides fidèles de devenir des adeptes de la nationalité. Pour les sionistes, toutes tendances confondues, le judaïsme est une nation en état d'embaumement qu'il faut ressusciter, mais ce discours s'apparente dans les faits à une hellénisation moderne et à un messianisme mensonger d'un nouveau genre.

Selon Maizel, le grand rabbin de Lodz, « les sionistes ne réclament pas Sion », ils ont revêtu ce manteau littéral pour abuser les juifs naïfs[26]. Les rabbins Chaïm Soloveitchik et « Rogatchover Gaon » voient les sionistes comme une « secte », et ne trouvent pas de mots assez durs pour les flétrir. Le grand rabbin de Loubavitch met en garde : « Ils n'aspirent qu'à secouer le joug de la Bible et des commandements, pour n'en conserver que le national, voilà ce que sera leur judaïsme[27]. » L'usage sélectif de la Bible par les sionistes exaspérait particulièrement le populaire dirigeant hassidique : ils en écartent les éléments qui ne leur conviennent pas et fabriquent, de fait, une nouvelle croyance, une Bible nationalisée, absolument différente de celle reçue par Moïse dans le Sinaï.

Le distinguo essentiel effectué par le rabbinat traditionnel ressort clairement dans cette publication collective, comme dans d'autres livres et articles : le sionisme transpose l'assimilation laïque individuelle pour en faire une assimilation collective nationale. Dans le sionisme, la terre remplace la Bible, et la prosternation devant le futur État prend la place de la ferveur envers Dieu. Sous cet aspect, la nationalité juive représente, pour le judaïsme, un danger beaucoup plus fort que l'assimilation individuelle, et même que le courant religieux réformateur tant méprisé.

Dans les deux derniers cas, le retour des juifs à leur foi d'origine est possible, après qu'ils se seront désillusionnés, tandis que dans le cas du sionisme, il n'y a plus aucune voie de retour.

Les craintes formulées par le judaïsme traditionnel face à la puissance de l'expression nationale se sont, en fin de compte, révélées justifiées. Le sionisme lui a infligé une défaite avec l'aide effroyable de l'histoire ; ainsi de grands pans du judaïsme, comme les rescapés de l'extermination, ont-ils accueilli favorablement le verdict du principe victorieux au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, à savoir un État qualifié de juif, établi sur la Terre sainte transformée en patrie nationale. À l'exception d'une petite frange à Jérusalem et des grands quartiers hassidiques de New York, la majorité des fidèles juifs sont devenus, de façon plus ou moins affirmée, des tenants de la nouvelle nationalité, une partie d'entre eux professant même un nationalisme particulièrement agressif. Lorsque le Maître de l'univers a commencé à montrer des signes d'affaiblissement, et peut-être d'agonie, c'est précisément chez eux, comme parmi l'extrême droite laïque, que l'homme, autrement dit la nation, est devenu le Maître omnipotent de la terre.

Vayoel Moshé, l'important ouvrage du rabbin Joël Teitelbaum, dirigeant hassidique de Satmar, peut être considéré comme l'ultime harmonie et comme une impressionnante synthèse théorique du judaïsme en train de se réduire au pré-sionisme et au sionisme[28]. Cet écrit, dont la première partie fut composée à la fin des années 1950, n'apporte pas de grande nouveauté, mais il évoque et réanime des faits tombés dans l'oubli : les trois serments talmudiques connurent alors une deuxième jeunesse ; l'émigration collective en Terre sainte est interdite avant la rédemption. La terre biblique n'a jamais été un territoire national ; un interdit absolu pèse sur elle sans l'observance scrupuleuse des commandements manifestes qui y sont applicables. L'hébreu est la langue sacrée, exclusivement réservée à la prière et à la discussion de la Loi ; on ne saurait en faire une langue profane et l'utiliser pour traiter des affaires, proférer des injures ou des outrages ni, pourrait-on ajouter dans la suite logique du rabbin, pour donner des ordres militaires.

Jusqu'à la naissance du sionisme, à la fin du XIXe siècle, il était venu à

l'esprit de fort peu de juifs que la Terre sainte ait pu être, et puisse être à l'avenir, un territoire national pour les juifs. Le sionisme, ne faisant aucun cas de la tradition, des préceptes religieux ni de l'opinion des rabbins, décida de parler au nom de ceux qui le récusaient totalement, et avaient même exprimé publiquement leur rejet. Ce n'est pas le seul cas d'acte de « substitution » de ce type dans l'histoire : les jacobins s'étaient exprimés avec une assurance absolue au nom du peuple français qui n'existait pas encore véritablement, les bolcheviques se présenteront avec la même assurance absolue comme le substitut historique d'un prolétariat qui avait tout juste commencé à se constituer dans l'Empire russe ; de même, les sionistes, ayant transposé leur patrie imaginaire dans le judaïsme, se sont vus comme ses continuateurs, et se sont posés comme ayant reçu mandat pour être ses représentants authentiques[29].

La révolution sioniste a finalement réussi à nationaliser l'essentiel du langage juif religieux. La Terre sainte est désormais devenue un espace plus ou moins défini, ayant vocation à être la propriété d'une nation éternelle. Autrement dit, au XXe siècle, elle a commencé à devenir la « terre d'Israël ».

Droit historique et propriété du territoire

Dans son diagnostic principal de la situation des juifs d'Europe centrale et orientale, Herzl avait vu beaucoup plus juste que tous ses adversaires ; ce qui, sur le long terme, a fait la force de son idée. Traditionalistes, réformateurs, autonomistes, socialistes, libéraux : aucun d'eux n'avait compris la nature du nationalisme, fragile et agressif, dans ces régions, et par là même ils n'avaient pas identifié aussi bien que le dirigeant sioniste la grave menace qui pesait sur la présence des juifs. Nous savons aujourd'hui, rétrospectivement, que les émigrés indigents, privés de toit, qui quittèrent en masse la vieille et menaçante Europe de l'Est pour se tourner vers l'Amérique ont fait le bon choix par rapport à ceux qui ont préféré demeurer sur place. Il est trop tôt pour dire si leur refus obstiné de se rendre en Palestine fut un meilleur choix que celui des sionistes. Quoi qu'il en soit, l'émigration vers l'Ouest a permis à des millions de

personnes d'avoir la vie sauve. Tel ne fut pas le cas du projet sioniste[30].

Cependant, si le fondateur du sionisme avait posé un diagnostic pertinent, le remède prescrit était problématique en ce qu'il ressemblait étonnamment à la potion qui fermentait au fond de l'hostilité moderne à l'encontre du juif. Les mythes qui nourrissaient l'idée sioniste, aussi bien pour dessiner les contours de la nation juive imaginaire que pour la question du territoire qui lui était promis, étaient destinés à l'isoler « ethniquement » des autres peuples, et aboutissaient à lui attribuer une terre sur laquelle et de laquelle vivaient d'autres humains.

Herzl lui-même était peut-être moins ethnocentriste et, en vérité, peut-être aussi moins « sioniste » que les autres dirigeants du jeune mouvement. Contrairement à beaucoup, il ne croyait pas sérieusement que les juifs forment un peuple-race spécifique et, à la différence de la majorité de ses compagnons du mouvement sioniste, il n'accordait pas à la Palestine une valeur suprême en tant que lieu de destination. Sa vision était dominée par la forte et urgente nécessité de trouver un refuge collectif national pour les juifs persécutés et impuissants. Ainsi, il s'interroge dans *L'État desjuifs* : « Faut-il donner la préférence à la Palestine ou à l'Argentine ? La Société acceptera ce qui lui sera attribué, tout en tenant compte des manifestations de l'opinion juive à cet égard[31]. » C'est ainsi que dans la controverse sur l'Ouganda, lors du sixième congrès sioniste, il imposa à ses compagnons l'acceptation de la proposition britannique d'une colonisation dans l'est de l'Afrique.

Toutefois, en politicien averti, il savait que la seule voie permettant de s'imposer dans les milieux juifs d'Europe orientale impliquait de réaliser une soudure insécable entre tradition et prospective. La création d'un mythe crédible et stable requiert d'étendre sur ses fondations une strate de représentations imagées « antiques ». Cela oblige impérativement à remodeler totalement celles-ci mais, comme point de départ, elles sont aussi utiles qu'irremplaçables. Ce type de processus s'est répandu chaque fois qu'il s'est agi de construire une mémoire nationale au sein de la majorité des collectivités humaines, à l'ère moderne.

Cependant, qu'est-ce qui autorise en droit à fonder une nation juive sur un territoire dont la majorité absolue de la population n'est aucunement

juive ? La question de la présence d'Arabes en Palestine n'a quasiment jamais été soulevée, par l'un ou l'autre côté, lors des débats avec les traditionalistes. Certes, quelques-uns, solitaires, l'avaient bien perçue, mais ils étaient par la force des choses éloignés aussi bien de la nationalité que de la Torah. Ainsi, Ilya A. Rubanovich, d'origine juive, membre de *Narodnaïa Volia* et plus tard l'un des dirigeants sociaux-révolutionnaires russes, objecte : « Supposons que nos rois de l'argent érigent encore quelques palais somptueux pour le sultan turc, et obtiennent de lui la “patrie historique”. Mais que faire avec les Arabes ? Les juifs vont-ils accepter d'être des étrangers parmi les Arabes, ou bien voudront-ils faire des Arabes des étrangers parmi eux ? […] Les Arabes ont les mêmes droits historiques, et gare à vous si, sous l'égide des pillards internationaux, et en usant d'intrigues et d'arrangements avec la diplomatie corrompue, vous obligez les Arabes pacifiques à défendre leurs droits[32] ! »

Il fallait être un révolutionnaire porteur d'une conscience universelle, autrement dit ni sioniste ni religieux, pour exprimer une logique de ce type. C'est la période où, dans le monde, le colonialisme atteint son apogée. Les habitants non blancs de la planète ne sont pas considérés comme les égaux des Européens et ils ne méritent évidemment pas les mêmes droits civiques ou nationaux. En vérité, les sionistes savaient bien que de nombreux autochtones vivaient dans le pays, et ils les mentionnaient même dans leurs écrits de temps à autre, mais cette présence ne signifiait pas que cette terre ne serait pas librement disponible pour la colonisation. Leur conscience correspondait au climat général de la fin du XIXe et du début du XXe siècle : du point de vue de l'homme blanc, le monde extra-européen était un espace quasiment vide de présence humaine, tout comme, deux siècles plus tôt, l'Amérique était déserte avant l'arrivée des Européens.

Il y avait, certes, quelques sionistes d'exception, dont Ahad Haam (Asher H. Ginsberg), le porte-parole du sionisme spirituel. Dès 1891, à la suite d'une visite en Palestine, ému et embarrassé, il avait écrit :

> Nous sommes habitués à croire, à l'étranger, que la terre d'Israël est, de nos jours, presque totalement vide, un désert sans semence. Quiconque voudrait y

> acquérir des terres peut venir les acheter à volonté. Mais cela ne correspond pas à la vérité […]. Nous avons l'habitude de croire, à l'étranger, que les Arabes sont tous des sauvages du désert, un peuple semblable à l'âne, qui ne voit ni ne comprend rien de ce qui se passe autour de lui. Mais c'est une grande erreur ! L'Arabe, comme tous les sémites, a une intelligence aiguë et pleine de ruses […]. Si, à un moment, il arrive que la vie de notre peuple se sera développée sur la terre d'Israël à un point tel que les habitants du pays s'en trouveraient plus ou moins refoulés, il ne laissera pas facilement sa place […]. Nous devons donc être extrêmement prudents dans notre comportement à l'égard de ce peuple étranger au sein duquel nous revenons habiter, nous devons user avec lui d'amour et de respect et, cela va sans dire, de justice et de droit. Or, que font nos frères en terre d'Israël ? Exactement le contraire ! Ils étaient esclaves dans les pays de l'exil, et, soudain, ils se retrouvent en liberté illimitée […] comme il arrive toujours à « l'esclave qui régnera », et voilà qu'ils se comportent à l'égard des Arabes avec hostilité et cruauté, et ils établissent leurs frontières dans l'injustice[33].

Le moule de base des rapports de la colonisation historique avait déjà été coulé vers la fin du XIXe siècle, et le penseur éthique, partisan de la création d'un centre spirituel, en tremblait de frayeur. Ahad Haam n'était pas une figure marginale du camp sioniste. C'était un écrivain connu et populaire. Ses articles, clairs et tranchants, étaient lus par beaucoup de juifs qui l'admiraient, mais sa protestation douloureuse ne suscita aucun débat sérieux dans le mouvement national en train de se constituer. Il n'y avait évidemment rien d'illogique à cela, bien qu'Ahad Haam ne l'ait pas vraiment compris : écouter un discours comme le sien, au tournant du siècle, aurait neutralisé l'essor du mouvement et ôté leur fondement moral à une grande partie de ses revendications.

La citation ci-dessus laisse entendre que les colons ne prêtaient pas attention, en général, aux « indigènes » ; ils n'avaient pas été éduqués à voir en eux des égaux. Yitzhak Epstein, un linguiste qui émigra en Palestine en 1895 et y exerça comme professeur d'hébreu, fit peut-être exception. En 1907, il publia un article dans le journal *Hashiloach*, l'organe sioniste fondé par Ahad Haam qui paraissait à Berlin. L'article, intitulé « La question cachée », s'ouvrait par la déclaration suivante : « Parmi les questions difficiles, dans l'idée de la résurrection de notre peuple sur sa terre, il y a une question qui pèse autant que toutes les autres réunies : c'est la question de notre relation avec les Arabes. La renaissance de notre espérance nationale dépend de la juste solution de

cette question, qui n'est pas oubliée mais qui est totalement dissimulée aux sionistes et n'est quasiment jamais évoquée, sous sa forme véritable, dans la littérature de notre mouvement[34]. » Epstein exprimait aussi son inquiétude de ce que l'achat des terres aux riches effendis, accompagné de l'expulsion de fellahs, était un acte immoral qui dans le futur allait engendrer inimitiés et conflits.

L'article d'Epstein, tout comme l'alerte lancée par Ahad Haam, fut une voix dans le désert. La conception de la propriété et le droit à la terre dominaient trop la conscience sioniste pour que soient pris en considération les hôtes non invités sur la « terre promise ». Mais comment un mouvement, laïc à la base, bien qu'enveloppé dans le châle de la tradition, fonderait-il une philosophie des droits au sol sur des textes religieux rédigés au crépuscule d'une lointaine histoire antique ?

Il est frappant de constater que, lors des premiers congrès sionistes, la minorité religieuse appelée depuis 1902 le Mizrahi était justement plus prudente dans le rapport au pays de la Bible. Ce courant avait certes adopté la nouvelle idée nationale en tant qu'action humaine ouvrant la voie à la venue de la rédemption. Toutefois, contrairement aux sionistes qui ne croyaient pas à un pouvoir suprême, les membres du Mizrahi savaient, par leur proximité avec l'héritage de la Torah, que si Dieu a promis la Terre aux « fils d'Israël » il ne leur a pas pour autant remis par là même un titre de propriété. Le lieu, du fait précisément de son caractère sacré, a été donné jadis sous condition, et il ne deviendra jamais propriété pleine et entière des hommes, quand bien même ceux-ci appartiendraient au peuple élu.

Les premiers sionistes religieux voyaient l'État juif comme la solution à une détresse réelle, et non pas précisément comme la concrétisation d'un droit divin. C'est ainsi que lors de la controverse brûlante sur l'Ouganda, contrairement aux laïcs « palestino-centristes » enthousiastes et intransigeants dans leur refus de renoncer à la Terre sainte, le mouvement Mizrahi avait soutenu la proposition de Herzl et avait voté en faveur de l'adoption du projet d'une « terre de refuge temporaire ». Ce n'est que plus tard que les porte-parole du mouvement ont affirmé, non sans hésitations et contradictions internes, le « droit religieux sur la terre

d'Israël ». Beaucoup ont eu tendance à oublier que de 1897, date du premier congrès sioniste, à la guerre de 1967, « miracle » de la force, à l'exception de quelques personnalités saillantes comme le rabbin Abraham Isaac Kook, la majorité des partisans religieux du sionisme furent, pendant près de soixante-dix ans, parmi les moins enclins à revendiquer la souveraineté sur la terre[35].

Il est quasiment impossible, dans le monde moderne, de justifier une pratique politique sans lui donner une assise morale universelle. La force peut mettre en œuvre n'importe quel projet politique, mais si celui-ci n'est pas justifié par des valeurs, il restera éphémère et suspendu au-dessus du néant. Le sionisme l'a compris dès ses premiers pas hésitants, et s'est employé à enrôler le principe du droit pour atteindre ses objectifs nationaux. De Moïse Leib Lilienblum en 1882 jusqu'à la Déclaration d'indépendance de l'État d'Israël, le nationalisme juif s'est doté d'un système de justifications morales et juridiques dont le dénominateur commun se ramène au « droit historique » et au « droit d'antériorité », à savoir : « nous étions là et nous sommes revenus ».

Si la Révolution française a donné naissance au principe des « droits naturels » sur un territoire national, la guerre franco-prussienne de 1870 a amené la formulation d'une autre conception : les « droits historiques ». De 1793 à 1871, le concept de patrie s'est renforcé dans toute l'Europe, portant souvent en lui une idée nouvelle du droit. Lors de l'annexion de l'Alsace-Lorraine en 1871, l'argument premier des historiens allemands fut que ces régions avaient appartenu, dans le lointain passé, à l'Empire allemand. Les Français, en revanche, faisaient valoir le principe du « droit à l'autodétermination » des populations des deux provinces pour établir à qui elles devaient appartenir.

Depuis cette querelle sur la destinée des territoires, les droites nationales, et souvent aussi libérales, ont eu tendance à s'appuyer sur les « droits historiques », alors que les gauches libérales et socialistes ont adopté, en général, l'idée de l'autodétermination par les habitants résidant sur leur terre. Ainsi, le fascisme italien revendiquait la côte de Croatie au motif qu'elle avait appartenu dans le passé à l'Empire vénitien (et auparavant à l'Empire romain), tandis que les Serbes, invoquant la bataille

de 1389 contre les musulmans ottomans et la présence au Kosovo, jusqu'à la fin du XIXe siècle, d'une majorité chrétienne parlant un dialecte serbe, réclamaient la souveraineté sur cette région. L'invocation du principe du droit historique a donc servi, dans l'histoire moderne, de combustible lors des affrontements les plus hideux[36].

Avant Herzl, Lilienblum, l'un des dirigeants des Amants de Sion, avait conseillé aux juifs d'« abandonner presque totalement l'Europe qui les rejette et de s'établir sur la terre de nos ancêtres, voisine, sur laquelle nous avons un droit historique qui n'a pas pris fin lorsque nous en avons perdu le gouvernement[37] ». Lilienblum avait grandi dans un foyer traditionnel avant de devenir un érudit laïc. Sa représentation religieuse de la Terre sainte s'était dissoute au profit d'une vision purement politique. Il fut l'un des premiers juifs à lire la Bible comme un livre laïc et non pas comme un texte théologique, ce qui lui fit dire sans hésiter : « Nous n'avons pas besoin des murailles de Jérusalem, ni du temple, ni de Jérusalem elle-même[38]. » Ainsi, le droit porte sur le territoire national, et non pas sur un quelconque rapport religieux à la Terre sainte.

La présence d'Arabes en Palestine étant parvenue aux oreilles des premiers sionistes, l'un de leurs principaux dirigeants, Ménahem Ussishkin, voulut compléter les propos de Lilienblum avec le raisonnement suivant : « En vivant pacifiquement et fraternellement avec les juifs, ces Arabes reconnaissent le droit historique des fils d'Israël sur cette terre[39]. » Une telle hypocrisie rhétorique provoqua une vive réaction. Micha Josef Berdyczewski, l'un des premiers écrivains en hébreu, qui, à la différence d'Ussishkin, faisait preuve d'une grande honnêteté intellectuelle, infirma par une logique simple le discours d'autosatisfaction : « Nos ancêtres n'étaient pas, en majorité, des natifs du pays, mais ses conquérants, et le droit que nous nous sommes ainsi octroyé, d'autres conquérants l'ont également acquis ensuite à nos dépens par la conquête […]. Les Arabes ne reconnaissent pas nos droits, et au contraire, ils les nient. La terre d'Israël n'était pas vierge avant nous, c'est une terre occupée et cultivée par des “gentils”, et ils ont un droit sur cette terre[40]. »

Berdyczewski, comme beaucoup d'autres de sa génération, croyait

sincèrement que la Bible était un livre d'histoire crédible. Cependant, il en faisait une lecture dépourvue de la collection des légitimations sionistes destinées à justifier une logique de conquête, mais uniquement si les conquérants furent, ou sont, des « fils d'Israël ».

La Bible laïque a servi, à partir de ce moment, de récit premier et fondateur de la « morale juive » dans l'expression des droits éternels. Il a fallu aussi y adjoindre, à titre de preuve apparemment irréfutable, la survenue d'un exil forcé en l'an 70 (ou quelque temps après), et croire évidemment que l'origine « raciale » ou « ethnique » des juifs contemporains remonte jusqu'aux anciens Hébreux. La validation de ces trois présupposés constituait un préalable obligatoire pour permettre de croire aux « droits historiques » et de les maintenir. Toute mise en cause de l'un d'eux risquait de déstabiliser et de détériorer le fonctionnement de l'ensemble en tant que mythe éveilleur et mobilisateur.

Ainsi, comme on l'a vu précédemment, la Bible a fait office de premier livre d'histoire pour tous les écoliers et écolières dans la communauté sioniste en Palestine, puis, jusqu'à aujourd'hui, dans le système scolaire de l'État d'Israël. Le récit de l'exil du peuple juif à la suite de la destruction du temple a pris force d'axiome historique, n'impliquant aucune recherche, mais uniquement utilisé sous forme de déclarations politiques et de manifestations officielles. L'existence de royaumes judaïsés où se développèrent des communautés juives particulièrement importantes – du royaume d'Adiabène en Mésopotamie à l'Empire khazar au sud de la Russie – est devenue un sujet tabou soumis au silence total. Telles furent les conditions idéologiques qui ont permis la transmission du « droit historique » et son utilisation comme manifeste éthique stable de la conscience sioniste.

Theodor Herzl était, à titre personnel, trop « colonialiste » pour se soucier de la problématique du droit et s'embarrasser de questions historiques complexes. Il vivait très bien, comme dirigeant, l'ère de l'impérialisme, et l'acquisition d'une patrie extra-européenne faisant fonction de succursale territoriale du monde bourgeois civilisé n'avait pas besoin, de son point de vue, de justifications particulières. Toutefois, en politicien avisé, il inclinait, en fin de compte et par pragmatisme, à

adopter les récits nationaux en train se s'enchevêtrer et de prospérer autour de lui.

Cependant, les premières protestations verbales, venant de plusieurs représentants du monde arabe, au sujet des répercussions de la déclaration Balfour obligèrent les tenants de la nation juive à brandir, encore et toujours, l'arme morale suprême du « droit historique », en ses diverses formulations. Ils s'employèrent ainsi à convertir, avec une certaine maestria, l'attachement ancestral à la Terre sainte en un droit de propriété sur un territoire national. Les représentants de l'Organisation sioniste furent invités à la conférence « de la paix » réunie à Paris en 1919 pour débattre de l'avenir des territoires de l'Empire ottoman, et ils proposèrent à la commission *ad hoc* la résolution suivante : « Les hautes parties contractantes reconnaissent le titre historique du peuple juif sur la Palestine et le droit des juifs à reconstituer en Palestine leur foyer national […]. La terre est le foyer historique des juifs ; c'est là qu'ils ont accompli leur plus grand développement. Par la violence, ils furent chassés de Palestine et, à travers les âges, ils n'ont jamais cessé de caresser le souffle et l'espoir d'un retour[41]. »

La Charte du mandat adoptée en 1922 par la Société des Nations ne mentionnait certes pas le « droit » des juifs sur la Palestine, mais elle faisait déjà référence à leur « lien historique » avec le lieu[42]. À partir de cette date, le droit historique, combiné au nouveau « droit international », allait devenir la pierre angulaire de la propagande sioniste. L'insistance croissante des juifs européens et l'absence de pays refuge disposé à les accueillir ont convaincu toujours plus de juifs, et aussi de non-juifs, du bien-fondé de la conscience de ce droit, jusqu'à ce que celui-ci devienne une espèce de « droit naturel » incontestable. Il était possible de faire abstraction du fait que, depuis près de mille trois cents ans, la population habitant sur place était en très grande majorité musulmane, au motif que cette communauté ne présentait pas de caractéristiques nationales et n'avait jamais revendiqué pour elle-même de droit spécifique à l'autodétermination. Selon le discours sioniste, en revanche, la nation juive avait de tout temps existé et, à chaque génération, elle avait aspiré à concrétiser son droit. Ce que les circonstances politiques ne lui avaient

malheureusement pas permis.

Il y avait bien des sionistes, principalement « à gauche », pour se sentir mal à l'aise avec une argumentation reposant sur le droit historique et niant, de fait, le droit des vivants au profit de la priorité donnée à celui des morts, aussi anciens et éloignés fussent-ils. Parmi les membres de *Brit Shalom* (« l'Alliance de la Paix »), un petit groupement pacifiste apparu dans la décennie 1920 aux marges du mouvement sioniste, et même parmi divers sionistes socialistes – principalement dans le mouvement *Hashomer Hatzaïr* (« la Jeune Garde ») – se firent entendre, çà et là, des voix hésitantes voire dissonantes. Ceux-là savaient parfaitement que, selon la conception libérale et socialiste du XIXe siècle, la terre appartient toujours à ceux qui la cultivent. C'est pourquoi des tentatives de rapprochement et de fusion des droits furent effectuées ; le droit des « indigènes » à continuer à subsister sur leur terre fut placé sur un pied d'égalité avec le droit historique des nouveaux colons. Cependant, lorsque l'opposition des autochtones à la colonisation s'intensifia et qu'une pression croissante fut exercée sur le pouvoir britannique pour freiner l'immigration, une suite d'articles, de livres et de textes juridiques furent publiés pour essayer d'asseoir, par toutes les voies possibles, le mythe historique du peuple-race exilé de force et qui s'est saisi de la première occasion pour réintégrer sa patrie.

En avril 1936 débuta la grande révolte arabe. Les dirigeants de la communauté sioniste l'expliquèrent non pas comme un soulèvement pré-national contre une domination externe et une invasion étrangère, mais comme une explosion d'incitations antisémites de la part de chefs arabes hostiles. Face à ce réveil massif et aux craintes grandissantes qu'il éveilla en Grande-Bretagne, l'Agence juive, saisie par l'inquiétude, se hâta de préparer un long mémorandum sur la nature du *Lien historiquedu peuple juif avec la Palestine*[43]. Cet écrit fut remis à la Commission royale sur la Palestine, connue sous l'appellation de commission Peel, du nom du lord qui la présidait. Ce texte, rédigé avec une grande rigueur et au prix d'un fort investissement, constitue un document hors du commun qui résume la conception sioniste du droit pour les années 1930.

Pour comprendre pourquoi cette terre appartient au peuple d'Israël, il

faut, bien évidemment, commencer par se référer au livre de la Genèse. Le pays fut promis à Abraham par un pouvoir suprême, connu et reconnu de tous. Joseph, fils de Jacob, fut le premier « rejeton de la race » à connaître l'exil, tandis que Moïse, qui avait voulu revenir dans le pays, fut le premier sioniste. La nation avait été déracinée lors du premier exil à Babylone, mais grâce à sa force d'âme nationale, elle a pu regagner rapidement sa terre. Cette même force d'âme a conduit à la révolte des Maccabées qui a refondé un grand royaume juif. À l'époque romaine, le pays comptait quatre millions d'habitants, et deux révoltes nationales ont entraîné l'arrachement d'une partie des juifs de leur patrie, et leur dispersion parmi les peuples. Mais tous les juifs ne subirent pas l'exil : beaucoup s'accrochèrent à leur terre, et la Palestine demeura le centre territorial du peuple juif durant les longues années de son existence. Ce fut la conquête arabe qui fut la cause de nouveaux exils massifs, et ce pouvoir étranger opprima durement les juifs du pays. Ceux-ci, cependant, s'arc-boutèrent pour rester dans leur patrie, et les « endeuillés de Sion » revinrent à Jérusalem et s'y attachèrent. Depuis toujours, le mur des Lamentations est, pour les juifs, le lieu le plus sacré au monde ; c'est pourquoi tous les mouvements messianiques ont été d'essence sioniste, même s'ils ne portaient pas ce qualificatif.

Une place non négligeable est accordée à la Grande-Bretagne dans cette revue historique : Disraeli y est présenté comme un sioniste actif, il en va de même pour Palmerston, et d'autres partisans du peuple d'Israël. Lord Shaftesbury à droit à une mention plus longue qu'Abraham et Moïse réunis – mais évidemment, sa « noble » aspiration secrète à transformer tous les juifs en nouveaux chrétiens est passée sous silence[44]. Seuls Herzl et la naissance de son mouvement se voient consacrer davantage de pages que le sionisme chrétien. Toute l'histoire juive s'est déroulée avec comme fil conducteur l'atteinte de son apogée : l'apparition de l'idée, du mouvement et de l'entreprise sionistes. Cette revue historique ne comporte pas la moindre évocation du droit ou de la situation concrète de l'autre majorité humaine vivant, pendant ce temps, sur ce même morceau de territoire.

Cet important document n'est revêtu d'aucune signature et l'on ignore

tout de ses auteurs. On peut toutefois supposer que les nouveaux historiens de l'université hébraïque de Jérusalem, avec à leur tête Ben-Zion Dinur, le patriarche des historiens au sein de la jeune communauté sioniste, y ont prêté leur concours. L'insistance sur la centralité de la terre d'Israël dans l'histoire juive, l'accent mis sur le fait que le véritable exil n'a pas eu lieu dans l'Antiquité, à la suite des deux révoltes, mais après la conquête arabe, et que cependant il y eut de tout temps une présence juive dans le pays, tout cela porte bien la marque de cet éminent historien politique.

Le droit historique n'a pas été façonné par des juristes, mais par des historiens, des chercheurs en théologie et des géographes[45]. Depuis les années 1930, la plupart des recherches sionistes sur le passé se sont efforcées de situer et de maintenir la terre d'Israël au centre de l'« être juif ». Depuis lors, une mémoire collective d'un genre nouveau, créée de façon continue et efficace, s'est attachée à pétrir le passé juif pour lui donner une dimension plus territoriale. Sachant que d'Isaak Markus Jost, le premier à investiguer le passé juif, à Simon Doubnov, jusqu'alors l'historien du judaïsme le plus important, l'historiographie juive n'était ni centrée sur la Palestine ni sioniste, les chercheurs du passé, à Jérusalem, durent déployer de gigantesques efforts pour en effacer les dangereuses traces a-nationales. Ces mêmes érudits de Jérusalem durent en parallèle continuer à fonder un récit montrant l'existence éternelle d'un peuple juif issu de la terre d'Israël, et donc gommer l'ensemble de l'héritage juif séculaire, qui s'était refusé à voir dans le retour à Sion la finalité terrestre laïque des juifs du monde.

Dans un premier temps et pour enraciner l'idée du droit des juifs sur le pays, des dirigeants et activistes sionistes, tels Israel Belkind, David Ben Gourion et Yitzhak Ben Zvi, voulurent démontrer que les Arabes locaux étaient eux aussi les descendants des juifs anciens. Malheureusement, la révolte de 1929 vint rapidement dissoudre l'idée de « l'union ethno-raciale entre les deux parties du peuple ». Dans la foulée, Ben-Zion Dinur et ses collègues entreprirent de convaincre le public qui lisait l'hébreu que, de l'époque de la destruction du temple jusqu'à l'ère moderne il y a eu continuellement, au pays d'Israël, une présence juive effective. Selon eux,

de fortes communautés ont toujours été présentes dans le pays, et l'immigration (*alyiah*) n'a fait que les renforcer et les densifier au fil du temps. Ces thèses hasardeuses n'étaient pas faciles à démontrer mais, en y mettant beaucoup de conviction, avec la ferme volonté de croire en la justesse de cette approche, et avec le soutien, notamment financier, des institutions sionistes, la construction d'un nouveau passé a pu faire son chemin et aboutir à un plein succès pédagogique.

L'écrit qui, plus que tout, traduit la soif aveugle d'illustrer la présence continue des juifs dans leur « patrie » afin de fonder le droit à cette terre est un volumineux recueil intitulé *Séfer HaYéshouv* (« Le livre de la population juive établie en Palestine »), dont le premier tome parut en 1939[46]. Samuel Klein, le premier grand géographe de l'université hébraïque de Jérusalem, a dirigé la rédaction de l'ouvrage où fut incluse toute espèce de témoignage et de souvenir se rapportant à une présence juive en Palestine, de l'an 70 jusqu'à 1882. Dans sa préface, Ben-Zion Dinur avoue : « Il est vrai que cette terre, dont les destinées changeantes sont liées en une seule et même entité historique au destin de la nation dispersée, n'a pas bénéficié de l'attention qu'elle mérite, de la part de l'historiographie juive[47]. » Une nouvelle histoire allait désormais s'écrire : histoire du peuple et histoire de la terre, dont il faut bien reconnaître que les caractéristiques ont peu évolué jusqu'à aujourd'hui.

Dinur était un écrivain talentueux, doublé d'un agent polyvalent du souvenir. Il a dirigé des dizaines d'ouvrages, publié des recueils de documents, édité des revues, avant de devenir député à la Knesset (le Parlement israélien) et ministre de l'Éducation du jeune État d'Israël, en 1951. Une interview de lui, publiée sous le titre « Notre droit sur cette terre », pourrait valoir comme son testament idéologique. Cette publication comporte un sous-titre significatif pour la compréhension de sa doctrine théorique et de sa démarche empirique : « En terre d'Israël, les Arabes ont tous les droits, mais ils n'ont aucun droit sur la Terre d'Israël[48]. »

Le récit historique de Dinur a toujours été clair et net, et il l'a répété en toute occasion : les Arabes se sont emparés de la terre d'Israël en l'an 634, et ils s'y sont maintenus depuis lors en tant qu'occupants étrangers. Les

juifs, en revanche, sont toujours restés liés à leur patrie, et même s'ils en ont parfois été écartés, ils ne l'ont jamais abandonnée. Usant d'une logique historique et juridique aujourd'hui surprenante, le fondateur de l'historiographie israélienne et homme de la gauche sioniste affirmait : « La conquête ne crée pas la possession historique. Le conquérant ne peut faire valoir sa possession du sol qu'il a conquis que si le propriétaire de ce même sol n'était pas sur place et n'a pas, pendant longtemps, contesté le vol. Mais si le propriétaire du sol était bien présent sur sa terre, […] maintenu à l'écart pendant des siècles, ses droits ne se trouvent pas minorés, mais accrus[49]. »

Les producteurs d'un mythe en sont, généralement, les premiers croyants. Les collaborateurs de Dinur ne pensaient pas différemment ; ils étaient historiens et tous, sans exception, étaient des immigrés venus d'Europe et non pas des autochtones « maintenus à l'écart » dans le pays. Nahum Slouschz, Joshua Prawer, Israel Halperin, Gershom Scholem, Yitzhak F. Baer et d'autres, chacun d'eux dans son champ de recherche, ont déployé le meilleur de leurs talents pour démontrer que l'histoire juive a été non pas religieuse et théologique, mais nationale et téléologique. Cela signifie qu'il ne s'agissait pas du récit séculaire de communautés de fidèles attachées à un culte particulier, mais bien de l'histoire d'une nation qui a cherché, en permanence, à atteindre son but suprême : le retour en terre d'Israël. Yitzhak F. Baer, l'historien le plus en vue aux côtés de Dinur, a formulé l'essence du récit sioniste quand, au début de son parcours professionnel, il a commenté, dans l'enthousiasme patriotique, les écrits du Maharal de Prague (Yehouda Loew Ben Bezalel) : « En effet, l'exil contrevient à l'ordre instauré par Dieu, qui a prescrit à chaque nation sa place, en attribuant au peuple juif son lieu naturel, en terre d'Israël. L'exil signifie quitter son lieu naturel, mais toute chose, en quittant son lieu naturel, perd sa structure naturelle tant qu'elle n'y est pas revenue[50]. »

Cela signifie, non pas que les travaux de ces chercheurs tout au long de ces années aient été ou soient dépourvus de valeur, mais que la majorité des appareils conceptuels servant de base aux recherches sur la terre d'Israël donne lieu, sur une longue période, à des résultats empiriques défectueux, et jette un sérieux doute sur la qualité de leurs conclusions

historiographiques.

Après une décennie de campagne idéologique destinée à faire pénétrer ce droit dans les consciences, il n'est pas étonnant que les rédacteurs de la Déclaration d'indépendance de 1948 aient jugé comme allant de soi la justification de la création de l'État d'Israël en vertu du double droit « naturel et historique »[51]. Une fois l'État constitué et stabilisé, des historiens, archéologues, philosophes, chercheurs bibliques et géographes ont continué à affermir le droit historique et ses dérivés, pour lui donner le statut d'un axiome immunisé contre toute tentative théorique visant à le réfuter.

Les intellectuels et les politiciens de la droite sioniste, de Vladimir Jabotinsky jusqu'à ses épigones du début du XXIe siècle, ont toujours considéré ces notions comme évidentes et ne se sont guère souciés de les clarifier ou de les rafraîchir. Mais il importe de souligner qu'eux non plus ne se sont pas contentés des seuls arguments de la force pour justifier la conquête du pays. Le courant révisionniste a toujours cru sincèrement que l'histoire est un cadre temporel à l'intérieur duquel ne se produit aucun changement essentiel. De ce fait, le droit est perçu comme un phénomène éternel dont le poids passé, présent et futur demeure absolument identique. Le droit territorial se maintient donc inchangé quelle que soit l'époque, et il ne pourra disparaître qu'avec la destruction de la planète. Aussi, Menahem Begin, Premier ministre israélien à la fin des années 1970, pouvait-il résumer cet héritage simplement et sans complexe : « Nous sommes revenus sur la terre d'Israël, non pas par le droit de la force, mais par la force du droit. Et, Dieu soit loué, nous avons la force pour assurer le droit[52]. »

À l'encontre de cette position péremptoire, le « droit historique » est demeuré, plusieurs années durant, un sujet problématique et non complètement résolu chez une fraction plus nuancée de la gauche sioniste. Chaque génération s'obligeait, encore et toujours, à le motiver à l'aide d'une rhétorique morale spécieuse et dans une tentative malaisée d'auto-persuasion. Ainsi, par exemple, pour Samuel Ettinger, éminent historien de l'université hébraïque de Jérusalem, le droit n'existe peut-être pas tout à fait, mais la relation, autrement dit le fait que, durant deux mille ans, les

juifs n'aient pas oublié leur pays, qu'ils aient considéré l'exil comme une situation non naturelle et qu'ils aient toujours cherché à regagner leur lieu d'origine, a conféré vigueur et valeur à la renaissance en tant que telle et l'a justifiée. Bien qu'il connût parfaitement l'histoire de la foi juive, Ettinger n'a pas hésité à trancher scientifiquement : « Dans la création religieuse et dans la pensée nationale [des Juifs], la terre d'Israël est demeurée le centre important, le cœur de la nation juive[53]. »

Yehoshua Arieli, historien non moins renommé qu'Ettinger, a formulé l'hypothèse selon laquelle de même que les droits engendrent les relations, celles-ci tendent à s'affirmer comme des droits. « Il en ressort que l'affinité historique s'est transformée sous l'effet de la reconnaissance publique internationale [déclaration Balfour, mandat] de la revendication sioniste visant à résoudre la question juive[54]. » Le fait que la « reconnaissance publique internationale » signifiait la reconnaissance des accomplissements du colonialisme britannique et occidental, sans aucune considération pour les habitants autochtones du pays, n'était pas pris en compte quand il s'agissait de trouver à tout prix une justification morale au processus de colonisation sioniste.

Shlomo Avineri, professeur en sciences politiques à l'université hébraïque, a également préféré insister sur l'affinité plutôt que sur le droit : « Il n'y a aucun doute sur le fait que nous avons une affinité historique avec tous les territoires de la terre d'Israël historique […]. Celle-ci comprend non seulement la Judée-Samarie et Gaza, mais aussi des territoires situés aujourd'hui en dehors de notre pouvoir (notre affinité au mont Nébo et à Rabbat Ammon [Amman] est-elle moindre que celle envers Sichem [Naplouse] ?), mais tout site avec lequel nous avons une affinité ne doit pas obligatoirement se trouver sous notre pouvoir politique[55]. » Un colon futé de « Judée-Samarie » répondrait probablement : « Ce n'est pas obligatoire, mais c'est souhaitable ! »

Un autre historien connu, Saul Friedländer, a eu recours à une argumentation plus subjective, stipulant que le droit des juifs à cette terre est *sui generis* : « Puisque ce peuple ne se conçoit comme peuple que lié à cette terre […]. Durant toute son existence dans la Dispersion depuis plus de deux mille ans, le peuple juif s'est considéré comme exilé, chassé,

dispersé, par rapport à cette terre ancestrale vers laquelle il aspirait à revenir. C'est un cas unique dans l'histoire. Je crois qu'un lien aussi profond, aussi fondamental, donne à ce peuple un droit à cette terre qu'il a été le seul à toujours valoriser à l'extrême et à considérer comme irremplaçable par quoi que ce soit, même si temporairement – et le temporaire a duré des siècles – il se trouvait ailleurs[56]. »

Par-delà la problématique du temporaire et du permanent dans une affirmation historiographique ou mythologique de ce type, le chercheur, spécialiste de la Shoah, ne prend pas garde que par ses propos, même si telle n'était pas son intention, il conforte l'idéologie des colons. Ces derniers, à l'époque où ces propos étaient formulés, se situaient au premier rang d'une campagne nationale pour l'accomplissement de leur « lien profond et fondamental » avec le cœur de leur terre historique : pourquoi le droit vaudrait-il pour Tel-Aviv, Jaffa et Haïfa, les villes côtières non judéennes, et pas pour la vieille ville de Jérusalem, Hébron et Bethléem ?

Chaïm Gans, juriste important de l'université de Tel-Aviv, a été longtemps indécis au sujet du droit historique, avant d'exposer une position en conformité plus évidente avec le récit sioniste qu'avec la justice distributive, limitant le droit « aux territoires constituants[57] ». En fonction de cette logique, ce fut une chance pour le sionisme que son « territoire constituant » ne se soit pas trouvé au cœur de l'Angleterre ou au centre de la France, mais dans une région sous contrôle colonial, uniquement peuplée d'Arabes impuissants.

À l'opposé du consensus qui s'est instauré et approfondi dans la société israélienne surtout à partir des conquêtes de 1967, pour les intellectuels évoqués ci-dessus, les juifs sont réputés nourrir des relations envers l'intégralité de « cette terre », et même ressentir pour elle des droits nationaux, mais non pas des droits sur toute « cette terre ». Ce distinguo est peut-être important, en ce qu'il procède d'un inconfort moral face à la domination durable exercée sur une population privée de droits, mais il n'a jamais été en mesure de se traduire en une politique effective. Il y a à cela une première raison qui est que la majorité des intellectuels de la gauche sioniste tardive n'a pas su comprendre que si les relations religieuses n'ont

pas nécessairement besoin d'être traduites en langage juridique, il n'en va pas de même avec les relations porteuses d'enjeux patriotiques. Ces derniers ont toujours impliqué la notion de propriété sur les territoires de la patrie, inscrite dans les replis profonds de toute pédagogie nationale ; autrement dit, dans le cas de la culture politique israélienne, ce qui était pensé comme la terre d'Israël était, en définitive, la propriété du peuple juif. Abandonner une partie de cette terre imaginaire équivaudrait, de la part du propriétaire d'un bien personnel, à renoncer délibérément à la jouissance d'une partie de son patrimoine. Une telle situation, certes envisageable, est cependant incontestablement problématique, et plutôt rare !

La colonisation sioniste, par-delà le discours d'autojustification auquel elle a eu recours depuis le début de son entreprise, ne s'est jamais longtemps arrêtée sur les nuances éthiques susceptibles de limiter, voire d'empêcher, son appropriation du sol. L'entreprise nationale, comme tout autre processus de colonisation, a connu pour seul frein les limites résultant du rapport de force, et non pas des lignes territoriales issues d'un renoncement ou de la recherche d'un compromis pacifique avec les habitants locaux.

La question demeure donc : quelle signification attribuer au « renoncement » patrimonial dans l'univers de la pensée sioniste ? Cette problématique débouche directement sur les interrogations suivantes : à quoi correspond le pays dont l'imaginaire sioniste a statué, avec certitude, qu'il a toujours appartenu au peuple juif ? Quelle terre la vision nationale considère-t-elle comme sacrée, et celle-ci a-t-elle jamais disposé de frontières définies ?

Géopolitique sioniste et « rédemption » du sol

Le sionisme colonisateur qui a emprunté au Talmud le terme religieux de « terre d'Israël » ne se satisfaisait pas de recevoir en même temps les frontières de la Loi. On a vu précédemment que le territoire délimité comme proprement sacré était étroit, d'Akko à Ascalon, et discontinu, ce qui ne sied aucunement à une patrie nationale. Gaza, Scythopolis,

Tzemah, Césarée et d'autres localités n'étaient pas incluses dans la terre d'Israël de ceux qui, selon la tradition, étaient appelés les « immigrants de Babylone ». En revanche, les limites de la terre promise étaient beaucoup plus séduisantes, et laissaient envisager la création d'une vaste terre juive, un territoire digne de ce nom, et d'une taille conforme aux énormes espaces du colonialisme européen à l'aube du XXe siècle.

Il est écrit dans le livre de la Genèse : « En ce jour-là, l'Éternel fit alliance avec Abraham, et dit : Je donne ce pays à ta postérité, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, au fleuve d'Euphrate » (15, 18). Les premiers rédacteurs des livres de la Bible, venus semble-t-il de Babylone, incluaient une partie de leur pays d'origine dans leur terre promise théologique, délimitée par des frontières naturelles (les fleuves). Mais il existe d'autres frontières dans d'autres textes de la Bible, dus à d'autres auteurs dotés d'une imagination territoriale différente. Dans le désert, Dieu promit à Moïse des frontières un peu moins impressionnantes : du torrent d'Égypte, l'oued d'el-Arich, en passant par le Néguev et jusqu'à la mer Morte. Et ensuite, vers l'actuelle Amman, et de là, dans un cercle, vers le Djebel Druze et le bassin de Damas, et ensuite jusqu'au nord de Tyr, dans le Liban d'aujourd'hui[58]. Dans le livre de Josué figure, à nouveau, une version généreuse : « Tout lieu que foulera la plante de votre pied, je vous le donne, comme je l'ai dit à Moïse. Vous aurez pour territoire depuis le désert et le Liban jusqu'au grand fleuve, le fleuve de l'Euphrate, tout le pays des Hétiens, et jusqu'à la grande mer vers le soleil couchant » (1, 3-4). Le royaume imaginaire de David et Salomon recoupe également presque toute la terre promise, et s'étend aussi jusqu'à la Mésopotamie (Psaume 60, 1)[59].

Lorsque Heinrich Graetz a écrit le premier livre d'histoire pré-nationale, dans lequel il a inventé un peuple juif dans l'acception moderne du terme, il en a situé la naissance dans un pays moyen-oriental exotique et étonnant : « Canaan (appelée maintenant Palestine) était une bande de terre de la sorte, appuyée sur le sud de la Phénicie, et située sur la côte de la Méditerranée[60]. » Les frontières demeurent floues et indéfinies chez ce chercheur précurseur, et il en ira longtemps de même chez les sionistes rassemblés, chaque année, en congrès festifs. Les Amants de Sion, les

premiers colons, ne savaient pas non plus jusqu'où s'étendait leur Terre sainte. Dans *Le Livre de la terre d'Israël*, publié à Jérusalem en 1883, Eliezer Ben Yehouda, l'un des inventeurs de l'hébreu moderne, avait toutefois imaginé son nouveau pays selon les frontières de « la Bible de Moïse », de la rivière d'el-Arich jusqu'à Sidon, de Sidon au Hermon à l'est, du degré 52 au degré 55, soit environ 33 600 kilomètres carrés[61]. En 1897, Israel Belkind dessine sa carte de la terre d'Israël : elle va jusqu'à Akko au nord, vers l'est elle s'étend au désert de Syrie, et au sud jusqu'au fleuve d'Égypte. Quoi qu'il en soit, le premier sioniste pratique l'affirme : « Le Jourdain divise la terre d'Israël en deux parties différentes », et il sera suivi par tous les colons contemporains[62]. En 1907, le programme d'étude de géographie de l'organisation des enseignants sionistes offre un modèle expérimental d'études de la patrie comportant les mêmes délimitations généreuses. La terre est étirée et vaste ; le Jourdain torrentiel s'écoule puissamment en son cœur[63]. En 1918, un pas supplémentaire est accompli, et les frontières de la terre d'Israël sont dessinées un peu plus scientifiquement. David Ben Gourion et Yitzhak Ben Zvi décident de tracer de façon « rationnelle et réfléchie » les frontières de leur pays qui, évidemment, ne coïncident pas avec celles de la petite Palestine.

Pour le fondateur du futur État et son compagnon d'écriture, les frontières de la promesse biblique sont trop vastes et, malheureusement, irréalisables. Les frontières des commandements talmudiques sont, en revanche, trop étroites et ne correspondent pas à l'état naturel du pays, ni aux besoins d'une grande nation. Selon les deux auteurs, il convient de fixer les lignes territoriales de la terre d'Israël objectivement, sur une base physique, culturelle, économique et ethnographique, et voici quelles sont les lignes frontières désirées : « À l'ouest : la Méditerranée, au nord : le fleuve Litani, entre Tyr et Sidon […]. Au sud : une ligne en largeur qui se prolonge en diagonale de Rafah au golfe d'Aqaba […]. À l'est : la plaine syrienne. Il n'y a pas lieu de fixer précisément la frontière orientale de la terre d'Israël […]. Au fur et à mesure que faiblira l'influence destructrice du désert […], les frontières orientales du pays s'écarteront davantage vers l'est, et le territoire de la terre d'Israël ira en s'élargissant[64]. »

La terre d'Israël comprend donc, comme allant de soi, la rive orientale

du Jourdain, jusqu'à l'Irak futur et jusqu'à Damas, ainsi que la région d'el-Arich (même si, d'après les auteurs, elle se trouve en dehors de la « Palestine turque »). L'important est que les deux rives du Jourdain constituent un même ensemble naturel indivisible. Ces frontières ne sont ni idéales ni maximales, mais elles sont réalistes et permettent d'intégrer le peuple juif qui viendra s'y regrouper ; c'est du moins ce qu'affirment les deux auteurs.

Ben Gourion et Ben Zvi étaient des révolutionnaires socialistes, qui ne s'embarrassaient pas alors de diplomatie. Les dirigeants du mouvement sioniste, en revanche, étaient beaucoup plus précautionneux et s'employaient à exprimer avec le maximum de prudence leur point de vue sur la délimitation de l'État juif qu'ils voulaient fonder. Mais, en vérité, les frontières dessinées par les deux « gauchistes » s'inscrivaient dans un consensus national en cours d'élaboration. L'année même où les deux auteurs avaient rédigé leur livre, Chaïm Weizmann faisait part à son épouse, dans une lettre personnelle, de son soutien à la création d'un État juif s'étendant sur les deux rives du Jourdain. Et de préciser que cet État, étendu sur 60 000 kilomètres carrés et permettant la maîtrise des sources du fleuve, est le seul de nature à assurer la subsistance économique de la communauté juive[65].

Le mémorandum sioniste mentionné précédemment, adressé en 1919 à la Société des Nations, présentait des revendications territoriales similaires, dans une large mesure, aux frontières proposées par Ben Gourion et Ben Zvi l'année précédente. Le territoire juif revendiqué inclut, en l'occurrence, la rive orientale du Jourdain, mais seulement jusqu'à la ligne de chemin de fer du Hedjaz, c'est-à-dire jusqu'à une ligne Damas-Amman[66]. Lorsqu'il fut pris à partie, au sein du comité exécutif sioniste, pour s'être contenté de ces frontières « étroites », Weizmann, appelé à devenir l'année suivante le président de l'Organisation sioniste, répondit : « Les frontières proposées nous offrent un espace suffisant, remplissons déjà le territoire qui s'ouvre à nous, dans ces frontières. Il nous faudra des générations de colonisation juive jusqu'à ce que nous arrivions au chemin de fer du Hedjaz. Et quand, on y arrivera, on pourra le franchir[67]. »

Lorsqu'en 1937 Samuel Klein, le père de la géographie israélienne, a

écrit son importante *Histoire de la recherche de la terre d'Israël dans la littérature hébraïque et générale*, il pouvait, en tant que cartographe, se dire impressionné de trouver dans la Bible « une sorte de précision scientifique dans la fixation des frontières du pays », et, pour lui comme pour ses lecteurs, il était clair que le pays de Canaan n'est que « la terre d'Israël occidentale[68] ». Presque tous les géographes feront de même dans l'État d'Israël à venir. En 2000, un chercheur éminent de l'université de Tel-Aviv spécialisé dans les frontières pouvait encore utiliser le terme « scientifique » sans éprouver aucune gêne, puisqu'il s'agit d'une terminologie géographique professionnelle et non pas d'un débat superflu de politique linguistique[69].

Aussi étrange que cela puisse paraître au lecteur israélien d'aujourd'hui, depuis la fin du XIXe siècle et au moins jusqu'à la guerre de 1967, dans la tradition sioniste, le concept « terre d'Israël » incluait toujours la Transjordanie et le Golan. La logique était élémentaire, et Ben Gourion l'a clairement formulée : « L'opinion parfois entendue, y compris parmi des sionistes, selon laquelle la rive orientale du Jourdain ne ferait pas partie de la terre d'Israël, repose sur une méconnaissance totale de l'histoire et de la nature du pays. On sait que l'installation des Hébreux sur la rive orientale du Jourdain a précédé leur conquête de la partie occidentale du Jourdain[70]. »

D'après le mythe biblique, deux tribus et la moitié d'une tribu d'Israël se sont établies à l'est, où David et Salomon ont également exercé le pouvoir suprême. Aussi, du point de vue de l'« histoire juive », cette région ne revêt-elle pas moins d'importance que la rive occidentale du fleuve et, évidemment, que la plaine côtière de Palestine-Canaan qui, comme l'on sait, n'intéressait pas particulièrement les fils d'Israël anciens. De plus, des considérations économiques ont montré l'intérêt de disposer de la maîtrise des sources d'eau sur les deux rives du Jourdain.

Au commencement de l'imaginaire territorial de la nation, le fleuve ne faisait pas figure de ligne de séparation frontalière, mais apparaissait au contraire comme une voie rassemblant et unifiant deux parties d'une même terre. C'est ainsi que la terminologie admise et habituelle dans toute la littérature sioniste, scientifique aussi bien que politique, fait référence à la

« terre d'Israël occidentale » et la « terre d'Israël orientale ». Autrement dit, le grand Israël unissait les deux parties en une seule entité géographique, d'où toute espèce de retrait était perçue comme un douloureux renoncement national.

Si les principales tentatives de colonisation furent engagées sur la partie occidentale de la terre d'Israël, plus fertile et relativement plus verte, il y en eut cependant aussi dans la partie orientale. De Laurence Oliphant, le sioniste chrétien évoqué dans le précédent chapitre, en passant par Charles Warren, un autre activiste chrétien sioniste, et jusqu'à Edmond de Rothschild, ils furent plusieurs à accorder une certaine préférence à la colonisation transjordanienne. Un cinquième des terres acquises par le baron se trouvaient sur la rive orientale du fleuve : les terrains y étaient moins coûteux et plus facilement disponibles, la population plus clairsemée, et la colonisation étrangère y attirait moins l'attention. Déjà, en 1888, un point de colonisation avait été créé à l'est du lac de Tibériade par un groupe appelé les Fils de Judée, et en 1891 eut lieu une nouvelle tentative d'implantation sur des terres à l'est du Djebel Druze. Diverses associations commencèrent à acquérir des terres, notamment au sud du Golan, et dans la région située au nord-est du Jourdain ; seul le placement, en 1920, du plateau du Golan hors de la zone de domination britannique y a freiné les tentatives de colonisation. L'exclusion de la Transjordanie du mandat britannique sur la Palestine, en 1922, causa une vive déception dans le camp sioniste. Le fait que les régions situées à l'est du fleuve ne faisaient plus partie, désormais, du foyer national suscita beaucoup de mécontentement, sans pour autant supprimer l'appétit pour un vaste espace territorial : on supposait que ce partage n'était que temporaire et serait annulé par la suite. En 1927 fut construite la grande centrale électrique de Naharayim, à laquelle fut adossé un point de colonisation. Au cours des années 1920, les espoirs d'une colonisation juive sur « toute la terre d'Israël » ne s'étaient pas encore envolés[71].

Le rêve de la grande patrie biblique subit un choc marquant lors des violents affrontements de 1929, et une secousse encore plus forte avec l'explosion de la grande révolte arabe, en 1936. À la suite du soulèvement massif des « autochtones », le gouvernement britannique nomma la

commission Peel dont les conclusions préconisèrent, en 1937, le partage de la Palestine, et ce malgré toutes les intercessions sionistes[72]. Après le renoncement à la « terre d'Israël orientale » en 1922, la perte de grandes parties de la « terre d'Israël occidentale » fut jugée insupportable dans le mouvement sioniste. Plusieurs personnalités et intellectuels importants de la communauté juive de Palestine récusèrent immédiatement la proposition de plan de partage. Menahem Ussishkin, Vladimir Jabotinsky, Berl Katznelson, Yitzhak Tabenkin, la gauche sioniste et les religieux nationaux, tous s'unirent contre le plan, tandis que des dirigeants plus pragmatiques, comme David Ben Gourion et Chaïm Weizmann, prônèrent au contraire son acceptation. Ces derniers parvinrent même, en invoquant la situation difficile des juifs d'Europe, à convaincre le 20e congrès sioniste d'entériner, à mi-voix, la proposition britannique[73].

Leur logique s'apparentait à la rationalité de Herzl lors de la controverse sur l'Ouganda : mieux valait recevoir, pour le moment, un petit État juif que de risquer d'hypothéquer les acquis du processus de colonisation. En fait, le mouvement sioniste n'avait pas véritablement le choix. À ce stade de l'entreprise nationale, seule une étroite collaboration, diplomatique et militaire, avec le pouvoir britannique était de nature à réfréner et à réprimer la révolte locale, qui durait depuis trois ans et était dirigée tout à la fois contre le colonialiste étranger et contre le colonisateur local en train de se renforcer.

Toutefois, il ne faudrait pas en conclure que les partisans de l'acceptation du plan de partage avaient renoncé au rêve de prise de possession de toute la terre d'Israël. Weizmann, interrogé à propos des territoires non inclus dans la zone placée sous contrôle juif, répondit, avec une pointe d'humour caractéristique, qu'ils n'allaient pas s'enfuir. Quant à Ben Gourion, alors déjà président du directoire de l'Agence juive, il déclara à la presse britannique, aussitôt après le congrès : « Le débat n'a pas porté sur : pour ou contre l'indivisibilité de la terre d'Israël. Aucun sioniste ne peut renoncer à la moindre parcelle de la terre d'Israël. Le débat portait sur laquelle des deux routes conduirait le plus rapidement au but commun[74]. »

La problématique se reproduira exactement à l'identique, une décennie

plus tard, avec le plan de partage de l'ONU, en 1947 : l'occasion d'obtenir la souveraineté d'une majorité juive était plus séduisante, dans la balance générale des considérations, que la concrétisation à lointaine échéance du mythe de l'intégralité territoriale. À partir de la fin des années 1930, les dirigeants du courant sioniste central adoptèrent une ligne de prudence, jugeant désormais préférable de « ne pas parler de cartes ». Le mythe de la terre continua donc à guider la politique sioniste mais, jusqu'à 1967, il ne tenait pas lieu de politique. Il était aussi freiné par un autre éthos, non moins mobilisateur et décisif : l'édification d'un peuple « ethnique » vivant dans son État souverain, et ne voulant pas prendre le risque de l'assimilation ou de l'intégration d'une grande masse d'autochtones. Le caractère minoritaire de l'immigration (*alyiah*) en Palestine, résultant de l'émigration massive vers l'ouest dans une première phase et ensuite de l'extermination des juifs d'Europe, avait refroidi temporairement l'ardeur territoriale des dirigeants sionistes, et leur avait appris à pratiquer une politique équilibrée.

La volonté d'accepter des frontières « étroites » était, donc pour l'essentiel, le résultat d'une tactique pragmatique et souple, mais aussi la conséquence de principes politiques « ethnocentristes » ; elle s'est, à la longue, révélée la plus efficace. En vérité, ces manœuvres de « haute » diplomatie constituaient la traduction politique sophistiquée du mot d'ordre de la colonisation : « encore un dounam [dix ares], encore une chèvre », qui orientait depuis le début la conquête du sol. La création de faits accomplis sur le terrain, telle a été la ligne de conduite de la politique sioniste, depuis sa naissance jusqu'à nos jours.

La colonisation en elle-même, amorcée par petites touches dès la fin du XIXe siècle[75], s'est accomplie sous l'égide imaginaire, dynamique et mobilisatrice, de la « rédemption du sol », mais ce fut en fait une entreprise prudente, réfléchie et conduite en phases multiples et progressives. À l'instar d'autres expressions mythologiques, comme la « terre d'Israël », vers laquelle un juif ne peut que « monter », et non pas émigrer, de même l'achat de terrains et leur mise en valeur agricole répondaient à la formulation religieuse de « rédemption ». Dans la tradition juive, ce mot évoque le salut et la renaissance, la propreté, la

pureté et le rachat des objets et des personnes repris aux ennemis. Cette triple signification a renforcé les besoins mentaux des nouveaux immigrants. Ainsi, les colons n'étaient pas simplement des travailleurs de la terre – des petits-bourgeois, même pauvres et miséreux, ne demandaient jamais à devenir des paysans –, ils étaient venus racheter un sol désert et à l'abandon, après que « les pères de leurs pères en furent chassés par la force, mille neuf cents ans auparavant ».

Les quelques immigrants-colons arrivés au début des années 1880 constituaient un mélange de juifs traditionnels et de jeunes, imprégnés de l'atmosphère du populisme radical qui régnait en Russie à l'époque. Parmi ces deux groupes, le terme « rédemption » et l'imaginaire qui l'enveloppait étaient admis et usuels. Dès la fin des années 1880, une petite association appelée les Sauveurs de Sion, avait vu le jour. Le programme des Amants de Sion, en 1887, mentionnait également que « l'essentiel de la rédemption de la terre consiste à acheter des terrains et à les libérer des étrangers[76] ».

L'expression était toujours ancrée au sein des flux d'émigrants successifs, principalement parmi les jeunes idéalistes. La libération du paysan asservi, caractéristique du romantisme populiste russe, fut remplacée dans le sionisme par le salut de la terre elle-même. Pour les « pionniers », le sol était devenu l'objet d'un désir mystique, voire sexuel[77]. La terre était perçue comme vide et métaphorique, jusqu'à ce que les pionniers tant attendus viennent la sauver. La vision imaginaire d'un pays de désolation faisait partie intégrante du processus de la rédemption. La terre en friche représentait un environnement spatial illimité et vierge qui attendait ardemment la colonisation qui allait la pénétrer et la féconder. Cette terre abandonnée était un alliage misérable de désert et de marais jusqu'au moment historique où les pionniers s'y implanteraient[78]. S'il y avait des « fellahs étrangers » sur les lotissements de terres juifs, leur arriération et leurs limites ne les mettaient pas en mesure de faire fructifier le désert et, de plus, ils n'aimaient pas vraiment le pays, en tous cas pas autant que les sionistes savaient l'aimer.

Il convenait mieux à tous les dirigeants et à la plupart des penseurs sionistes de se voir non pas en conquérants d'une terre étrangère, mais comme les sauveurs de la « terre d'Israël » qui avait toujours été la leur.

Aharon David Gordon, l'un des principaux penseurs du mouvement sioniste travailliste, a parfaitement défini cette éthique dans une lettre datée de 1912 : « Que venons-nous faire en terre d'Israël ? Libérer la terre (au sens large ou étroit, cela ne change rien à notre cause), et ressusciter le peuple. Ce ne sont pas deux rôles différents, mais les deux faces d'une même chose. Il n'y a pas de rédemption de la terre sans résurrection du peuple, ni de résurrection du peuple sans rédemption de la terre, l'acquisition monétaire de la terre ne signifie pas encore sa rédemption, au sens national, tant qu'elle n'est pas cultivée par des mains juives[79]. »

L'insistance nouvelle sur la valeur rédemptrice en soi du travail reflète le sentiment, depuis 1905, d'une nouvelle génération d'immigrants socialistes. Implicitement, cela revenait à critiquer la tendance des habitants des colonies d'Edmond de Rothschild, ainsi que d'autres colons antérieurs, à employer des ouvriers, le plus souvent des saisonniers, non juifs. Ce type de critique sioniste fera dorénavant consensus dans l'entreprise de colonisation ; et là réside peut-être une des clés de sa réussite : il n'y a pas de rédemption avec du travail arabe.

Les processus de colonisation à l'ère moderne se sont caractérisés par différentes formes de domination sur des territoires. Nombre de chercheurs ont déjà réparti la colonisation européenne en diverses catégories : colonie tenue par une armée d'occupation (l'Inde et de larges parties d'Afrique, par exemple), colonie mélangeant des colons et des autochtones (en Amérique latine), colonies de minorités (sud des États-Unis, Afrique du Sud, Algérie, Kenya) et colonisation ethnique pure (nord des États-Unis puritains, Australie, Nouvelle-Zélande). Il s'agit là, bien sûr, d'archétypes ; dans la réalité les modèles sont imparfaits, et il existe des situations hybrides[80].

L'implantation juive des années 1880 a débuté comme un mixte du modèle des minorités et de celui de la pureté ethnique. Les premières colonies ont évité, au début, de s'insérer dans la population locale, mais elles durent rapidement s'appuyer de plus en plus sur elle. La colonisation ressemblait, à certains égards, aux diverses phases de l'implantation européenne en Algérie, déjà en plein essor à la même époque ; c'est pourquoi Edmond de Rothschild put s'intégrer parfaitement

dans ses plans. Cependant, si à l'origine l'existence même de l'emprise juive sur le pays fut sauvée grâce à l'aide financière du baron, celui-ci avait subordonné la poursuite de ses subsides à des clauses d'efficacité et de productivité, et à la condition que la colonisation soit rentable. Ainsi, certains secteurs de l'agriculture furent dépendants d'une main-d'œuvre bon marché fournie par les « indigènes », avec qui les pionniers immigrants ne parvenaient pas à rivaliser. Nombre d'entre eux durent, de ce fait, quitter la Palestine et regagner les pays occidentaux.

La solution fut finalement apportée par un nouveau courant d'immigration de jeunes radicaux, expulsés des cercles de la révolution russe de 1905. Pour ce courant, la rédemption du sol devait être associée à la « conquête du travail ». Ainsi fut forgé un modèle pur de colonie, reposant d'une part sur un mythe national ethnocentriste, et traduisant d'autre part la nécessité économique fondamentale du développement de la colonisation.

Gershon Shafir, chercheur israélien vivant aux États-Unis, a présenté une analyse brillante, approfondie et détaillée des caractéristiques de cette nouvelle colonisation originale[81]. En plus de l'éthique collectiviste que les immigrants avaient importée du volcan révolutionnaire russe, le modèle allemand, appliqué en Prusse-Orientale dans la seconde moitié du XIXe siècle, a également joué un rôle important. L'exode rural et l'émigration aux États-Unis de paysans germanophones auxquels se substituaient petit à petit des paysans polonais avaient alerté les autorités du IIe Reich, qui entreprirent de subventionner une colonisation par des agriculteurs « plus allemands » dans les zones « ethniquement » menacées.

Franz Oppenheimer, sociologue germano-juif notoire, a tiré des enseignements de cette expérience historique. Ayant visité la Palestine en 1910, Oppenheimer s'enthousiasma pour « la nouvelle race juive des seigneurs » qui s'élevait dans le pays et savait se comporter vis-à-vis des Arabes avec la fermeté requise[82]. Sachant que l'Organisation sioniste ne disposait pas des mêmes moyens que les gouvernants allemands, il conseilla à ses amis sionistes de recourir au modèle ethno-communaliste du retour à la terre, en quoi il voyait une solution globale aux contradictions du capitalisme effréné dans le monde entier.

Au moment où le mouvement sioniste marquait le pas, le projet coopératif national pionnier du sociologue reçut un accueil très bienveillant. L'idée d'installer des groupements collectifs de colons suscita la curiosité, et fut bientôt adoptée par les instances sionistes. Malgré quelques déconvenues initiales, l'infrastructure de colonisation qui passerait à la postérité sous l'appellation de mouvement kibboutzique commença à s'établir. Le kibboutz, couronnement de la rédemption du sol, n'était pas uniquement le fruit d'un idéal égalitaire importé de Russie et qui faisait office de combustible mental pour l'effort et le sacrifice, mais il fut aussi le produit historique issu d'une double nécessité économique : 1o) créer un secteur de production fermé et protégé face à un marché du travail concurrentiel (la main-d'œuvre arabe bon marché) ; 2o) coloniser collectivement la terre là où la colonisation de type familial se révélait particulièrement problématique (du fait d'une population locale relativement dense, et souvent hostile).

La première esquisse d'Oppenheimer a fonctionné : d'emblée, la terre du kibboutz n'est pas une propriété privée, mais la propriété de la « nation ». Elle est le bien du Fonds national juif, appartenant à l'Organisation sioniste mondiale ; à ce titre elle ne peut être vendue à un corps non juif et ne peut être affermée qu'aux « fils d'Israël ». À partir de 1908, l'essentiel des terres était effectivement acheté par le Bureau de la colonisation en Palestine, représentant le comité exécutif restreint de l'Organisation sioniste. À sa tête se trouvait Arthur Ruppin, personnage talentueux et aux champs d'action très diversifiés ; plus que tout autre dirigeant sioniste, il eut un rôle primordial dans l'accroissement du patrimoine foncier de la « nation »[83].

Le mouvement kibboutzique, qui a toujours constitué une « avant-garde » minoritaire, est devenu depuis la Première Guerre mondiale, et plus précisément à partir de 1920 avec la création de la Confédération générale des travailleurs hébreux en terre d'Israël (la « Histadrout »), le fer de lance de la jeune société des colons. Le fait d'être le plus dynamique acteur de « rédemption » des terres a conféré au kibboutz une position hégémonique qu'il a conservée pendant de nombreuses années, y compris après la création de l'État d'Israël. Sa fonction sécuritaire, en tant que

point d'implantation militaire dans les régions frontalières, a parachevé la confirmation de son prestige. Jusqu'à la guerre de 1967, le meilleur des élites politiques, culturelles et militaires provenait de ses rangs et veillait attentivement à la protection de ses intérêts. Puis, après l'achèvement de sa mission historique, il a plus ou moins été rangé au musée de l'Histoire : à partir de 1967, les implantations procédèrent d'un autre genre d'idéologie et bénéficièrent de l'aide financière de l'État.

On l'a vu : non seulement la terre achetée ne pouvait pas revenir entre des mains non juives, mais encore le kibboutz, avec son mode de vie égalitaire, n'admettait dans ses rangs aucun autochtone. Un Arabe ne pouvait en aucune façon devenir membre du kibboutz, et lorsqu'il y eut plus tard des couples palestino-israéliens (dont une fille ou un fils du kibboutz), cela aboutit généralement pour eux à l'obligation de quitter le collectif pionnier[84]. Le socialisme collectiviste sioniste a ainsi constitué l'un des moyens les plus efficaces pour assurer la préservation d'une société de colons « pure », non seulement du fait de sa pratique exclusive, mais aussi par son modèle moral qui irradie vers l'ensemble de la société.

L'entreprise d'exclusion de la main-d'œuvre arabe du marché du travail sioniste ne se limitait pas aux entités de production collectives ; tous les sites de production, ruraux ou urbains, faisaient exclusivement appel aux juifs. Une vigoureuse campagne politique et idéologique fut engagée dans tous les branches de production de la communauté sioniste, sous le mot d'ordre du « travail hébreu ». Une forte pression fut exercée sur les employeurs, dans tous les secteurs, leur enjoignant de ne pas recruter de salariés arabes. Dans les mêmes années où s'était développée en Allemagne une propagande visant à exclure les juifs de leurs emplois et à fermer leurs magasins, une vaste campagne publique était organisée en Palestine mandataire, appelant au boycott des relations économiques avec la population locale. Dans les deux cas, ces campagnes incitatives furent couronnées de succès : de nombreux immigrants venus d'Allemagne arrivèrent en Palestine au moment où, sur la terre biblique sacrée, étaient créés deux systèmes économiques quasiment séparés : l'un juif, et l'autre arabe[85].

L'essentiel de la campagne sur le « travail hébreu » fut mené par la

Confédération générale des travailleurs hébreux. Seuls les juifs y étaient affiliés (elle ne s'est pas ouverte aux ouvriers palestino-israéliens avant 1966 !). Il ne s'agissait pas uniquement d'un syndicat professionnel, mais d'une structure coordonnant un important combinat d'entreprises, de directions de travaux publics, d'organisations de services sanitaires et bancaires, *etc.* Sous l'intitulé Société des travailleurs, elle a constitué la force de frappe de la gauche sioniste jusqu'à la fin des années 1970. Elle était devenue, au fil des ans, une sorte d'État dans l'État.

Contrairement à la gauche européenne, cette gauche israélienne, tant politique que syndicale, n'est pas née du conflit entre le capital et le travail, mais trouve son origine dans les besoins de la conquête de la terre et de l'édification d'une colonie nationale pure. De ce fait, aucun mouvement social-démocrate reposant sur une large base ouvrière ne s'est jamais développé dans la communauté sioniste, ni par la suite en Israël. La gauche sioniste a depuis toujours exprimé la moralité d'un groupe fermé sur soi-même, ce qui lui a permis de s'inscrire dans le message biblique sans inhibition ni censure. En vérité, cette gauche n'avait jamais été porteuse de traditions universelles bien ancrées, d'où, entre autres, la rapidité avec laquelle elle s'est délestée de toute valeur d'égalité sociale, alors que s'achevait son hégémonie historique, à la fin du XXe siècle.

La particularité de la colonisation sioniste, comparée à d'autres processus colonisateurs, réside en ce qu'elle a été accomplie par un mouvement national politiquement et économiquement indépendant, à ses débuts, d'un pays-métropole impérialiste[86]. Jusqu'en 1918, la captation du sol s'est effectuée sans l'aide des pouvoirs locaux, et parfois même « à leur nez et à leur barbe ». Seul le mandat britannique a fait fonction de parapluie politique et militaire, autorisant et protégeant l'expansion de la colonie sioniste, mais non sans certaines limitations. La colonisation sioniste différait aussi d'autres colonisations par le fait que la recherche d'un bénéfice économique n'en constituait pas le stimulant principal. La terre palestinienne était coûteuse et les prix ne cessaient d'augmenter au fur et à mesure des achats opérés par le mouvement sioniste. Le mode d'acquisition était en lui-même problématique, et très différent d'autres colonisations.

Une fraction des terres n'avait pas le statut de propriété véritablement privée, mais était cultivée en commun par un collectif villageois. Les sols disponibles à la vente provenaient de grands domaines appartenant à de riches effendis qui résidaient au loin. L'acquisition de ces terrains obligeait donc d'en faire expulser ceux qui les cultivaient et y résidaient ; ce qui fut effectivement réalisé. (Yitzhak Epstein, qui l'avait révélée, avait mis en garde contre cette pratique.)

La « réforme agraire » rampante opérée en Palestine entre 1882 et 1947, aboutit, comme dans d'autres régions du globe, à un transfert de propriété de quelques-uns à un grand nombre ; mais ce fut aussi un transfert de biens fonciers d'une population autochtone à une communauté de colons. C'est ainsi que, jusqu'à 1947, 291 points de colonisation agricole juifs furent créés. Il faut toutefois rappeler que, jusqu'en 1937, les institutions sionistes n'avaient acquis que 5 % des terres privées cultivables sur l'ensemble du territoire de la Palestine du mandat, principalement le long de la zone côtière et dans les vallées. Au moment de la proclamation du plan de partage de 1947, seules 7 % des terres cultivées étaient en leur possession, et 11 % de l'ensemble du territoire du pays.

À la veille de l'adoption de la résolution de l'ONU, David Ben Gourion écrivait dans son journal intime : « Le monde arabe, les Arabes de la terre d'Israël, avec l'aide d'un ou de plusieurs, voire peut-être de tous les États arabes […], sont susceptibles d'attaquer notre communauté […]. Il faut préserver notre colonie et ses localités, et conquérir le pays, tout entier ou en grande partie, et pérenniser cette conquête jusqu'à ce qu'il y ait un arrangement politique approuvé[87]. »

Ben Gourion, l'homme politique pragmatique, prophétisait alors bien davantage l'après-1967 que l'après-1948, mais la guerre de 1948, et surtout la politique territoriale qui s'est ensuivie, avaient déjà abouti à un complet bouleversement dans la possession de la terre.

Colonisation interne, expansion externe

La communauté sioniste a accueilli avec enthousiasme, en 1947, la

résolution de l'ONU sur le partage de la Palestine et la création d'un État juif. Deux années et demie après le grand massacre des juifs d'Europe, des dizaines de milliers de réfugiés, à qui l'émigration était refusée, se trouvaient encore dans des camps de transit, principalement en Allemagne (l'auteur de ces lignes y est né et y a grandi). Pour les pays occidentaux, la solution de facilité consistait à les diriger vers le Moyen-Orient. Pour le sionisme, qui avait piétiné sur place, le grand moment était arrivé. De 1924, année de la fermeture des portes de l'Amérique, jusqu'à 1947, et malgré les dures persécutions, un demi-million d'immigrants seulement était arrivé en Palestine où la communauté juive comptait, au total, 630 000 personnes, tandis que le nombre des autochtones atteignait, cette année-là, 1 250 000.

Le refus des Arabes d'approuver la partition de leur pays et de reconnaître l'État juif était logique et compréhensible, même si rétrospectivement, la question peut être posée de savoir si, de leur point de vue, cette position était opportune. Peu de populations au monde accepteraient sur leur territoire une colonisation par des étrangers avides de sols, qui s'approprient lentement une part croissante de leurs terres, ne sont pas prêts à résider en commun avec elles, et aspirent à créer leur propre État-nation. De plus, le partage fixé par l'ONU attribuait aux 1 250 000 « indigènes » environ 45 % de l'espace, contre 55 % promis à la population colonisatrice. Et, bien qu'une partie du territoire juif ait été désertique, la partition ne pouvait assurément pas être jugée équitable au plan démographique, a fortiori du point de vue de ceux qui s'en trouvaient lésés.

Selon les vieux habitants de Palestine, il y avait une autre absurdité : dans le plan de partage originel de l'ONU, environ 400 000 personnes, soit un tiers de la population arabe, étaient censées demeurer, avec leurs terres, dans l'État juif. Ironie du sort : sans la guerre de 1948, dont les dirigeants arabes prirent l'initiative, l'État d'Israël aurait été créé avec en son sein une imposante minorité qui se serait encore renforcée au cours des ans, et aurait refusé son caractère isolationniste ou aurait même contesté son existence. On imagine difficilement que les institutions du nouvel État auraient pu prendre l'initiative d'une expulsion de masse en

l'absence d'affrontements militaires, et il est peu probable également que plusieurs centaines de milliers d'Arabes se seraient enfuis s'il n'y avait pas eu de violents combats.

Pendant des années, la rhétorique sioniste s'est employée à convaincre le monde, et surtout ses sympathisants, que tous les Arabes se sont enfuis à cause de la propagande malveillante de leurs chefs. Depuis les écrits de Simha Flapan, Benny Morris, Ilan Pappé et d'autres[88], on sait que les choses ne se sont pas passées ainsi : les dirigeants de la population locale n'ont pas recommandé d'abandonner les foyers et, bien évidemment, ce ne sont pas les conseils des « dirigeants » qui ont causé la *Nakba*. Beaucoup se sont enfuis sous l'empire de la peur, et les forces juives les y ont incités par divers moyens (voir l'épilogue de ce livre). D'autres furent directement hissés, en masse, sur des camions, pour être transférés le plus loin possible. Plus de quatre cents villages furent complètement détruits et près de 700 000 habitants, soit un nombre supérieur à celui de toute la communauté juive de l'époque, devinrent des réfugiés privés de foyer.

La controverse de ces dernières années visant à établir si la majorité a choisi de partir de « son plein gré » ou si elle a effectivement été expulsée revêt certes une importance, mais qui, de mon point de vue, n'est pas déterminante. De même, le débat consistant à savoir si le nettoyage « ethnique » a été systématique, ou bien spontané et sporadique, revêt une signification pour ce qui est de l'histoire et de la propagande, mais il n'est guère pertinent au plan des principes éthiques. Les familles de réfugiés, fuyant les balles sifflantes et les pluies d'obus autour d'elles, étaient censées conserver le droit humain fondamental de regagner leurs foyers après la fin des combats. Or, tout le monde sait que, depuis 1949, Israël s'est toujours vigoureusement opposé au retour de cette population qui, majoritairement, n'avait aucunement participé aux combats[89] ; il n'y a pas, à ce sujet, la moindre controverse « scientifique » !

En parallèle à ce refus catégorique, Israël s'est empressé, en 1950, de promulguer la « loi du retour » qui permet à quiconque fait la preuve qu'il est juif, même s'il est citoyen de plein droit dans son pays et nullement persécuté du fait de ses origines ou de sa religion, d'immigrer en Israël et

d'y obtenir immédiatement la pleine citoyenneté (et de retourner ensuite dans son pays d'origine sans perdre aucun droit dans sa « patrie historique »).

Le jeune Israël a également obtenu, dans la guerre de 1948, la modification significative des frontières fixées par la résolution de l'ONU de 1947. Les nouveaux territoires conquis ne furent pas restitués, mais au contraire aussitôt annexés après l'accord de cessez-le-feu. Les instances sionistes avaient certes accepté l'idée du partage et de la création d'un État juif, mais, et cela ne tenait pas du hasard, ses frontières n'étaient nullement évoquées dans la Déclaration d'indépendance. À la fin de la guerre, Israël exerçait déjà son pouvoir sur 78 % du territoire de la Palestine mandataire, autrement dit de la « terre d'Israël occidentale »[90]. Mais, bien plus que l'extension des frontières, la « disparition » des Arabes constituait le véritable miracle que le nouvel État avait espéré, même s'il ne l'avait pas vraiment programmé.

Malgré la fuite et l'expulsion de 700 000 Palestiniens, 100 000 d'entre eux parvinrent miraculeusement à demeurer sur place pendant toute la durée de la guerre, tandis qu'environ 40 000 revinrent dans leurs foyers, en application des accords de cessez-le-feu, ou bien réussirent à s'infiltrer juste après. Ces Arabes « autorisés », devenus, du jour au lendemain, une minorité dans leur propre pays, se virent certes accorder la citoyenneté israélienne : la résolution de l'ONU sur le partage l'exigeait explicitement ; toutefois la majorité subit jusqu'à la fin de 1966 un rude régime d'administration militaire. Ils furent ainsi maintenus à l'écart de la population juive immigrée en train de se développer à côté d'eux, et bientôt isolés dans une zone de résidence dont ils ne pouvaient sortir qu'avec une autorisation militaire. Leur droit de circulation était limité, et les chances de trouver un emploi loin de leur domicile étaient nulles. Cette situation, ajoutée à une législation qui, délibérément, rend impossible le mariage civil entre juif et non-juif, a permis à l'État sioniste de continuer à mettre en œuvre, avec succès, une politique de colonisation « ethnique » pure[91].

Lors de la guerre de 1948, au cours des combats, des kibboutzim s'emparèrent spontanément des champs abandonnés par leurs voisins

enfuis ou que l'on avait fait fuir, et les nouveaux cultivateurs recueillirent d'abondantes récoltes. Avant même la fin de la guerre, de nouveaux points de colonisation furent créés au-delà des limites du plan de partage : on en comptait déjà 133 en août 1949. Toutefois, la nationalisation massive de terres des « absents » et des « absents présents » (les réfugiés encore présents sur le territoire sous souveraineté israélienne, mais qui n'étaient plus autorisés à réintégrer leurs foyers) débuta un peu plus tard. Par le biais d'une loi sur les biens des absents, votée en 1950, près de 20 000 hectares furent confisqués, soit environ 40 % du total des terres arabes privées. En parallèle, toutes les terres du domaine étatique du mandat britannique (10 %) passèrent aux mains d'Israël. Au terme de ce processus, les deux tiers des terres des habitants palestino-israéliens avaient été confisqués, et bien qu'à la fin du XXe siècle ceux-ci aient représenté 20 % de l'ensemble des citoyens israéliens, ils ne disposaient plus que de 3,5 % du territoire de l'État dans les frontières de 1967[92].

« Rédemption du sol », « assèchement des marais » et « faire fructifier le désert » : ces slogans connurent un regain de vitalité, à partir de la fin des années 1940, tout en étant désormais mis en œuvre par les autorités étatiques. Une partie des sols fut transférée, pour un prix symbolique, à l'Agence juive et au Fonds national juif, deux organisations extra-territoriales à qui leurs règlements interdisent de mettre des sols à la disposition de personnes considérées comme non juives. C'est ainsi qu'une grande partie des terres confisquées devinrent non pas les biens des citoyens du nouvel État, mais la propriété officielle des juifs du monde. On en voudra pour preuve que, à ce jour, 80 % des terres d'Israël ne sont pas autorisées à l'achat par des non-juifs[93].

La « judaïsation de la terre » allait désormais supplanter progressivement la « rédemption du sol » comme mot d'ordre légitime et consensuel à droite comme à gauche. Un peu plus tard, le concept de « judaïsation de la Galilée » connut une envolée face à la majorité arabe qui continuait obstinément à vivre dans cette région. Le doublement en trois ans de la population israélienne, du fait de la grande vague d'immigration, a permis d'implanter sur les terres vacantes des dizaines de milliers de nouveaux habitants. Les kibboutz, les moshav (fermes coopératives) et,

dans une moindre mesure, les petites villes dites « de développement » se virent attribuer gratuitement une profusion de terres. Jusqu'à 1964, 432 localités furent implantées, dont 108 kibboutz[94]. Un nombre important de ceux-ci fut fondé dans des « zones frontalières », afin d'empêcher la pénétration de réfugiés arabes (appelés à l'époque « infiltrés ») désireux de revenir dans leurs villages ou de récupérer une partie de leurs biens perdus. Un nombre notable de réfugiés franchissait aussi la frontière pour, à titre de vengeance, s'attaquer à ceux qui les avaient expulsés ou dépossédés (durant la seule année 1952, 394 d'entre eux furent tués, ainsi que bon nombre de nouveaux colons). Les réfugiés palestiniens pouvaient difficilement admettre l'existence d'une frontière les séparant de leurs maisons et de leurs champs ; pour nombre d'Israéliens, la ligne frontière n'était pas non plus évidente.

Pendant les dix-neuf ans qui séparent 1948 de 1967, Israël avait semblé accepter comme ses frontières définitives les lignes du cessez-le-feu de 1949. Le puissant désir du mouvement sioniste d'établir une souveraineté juive paraissait satisfait. Dans les années 1950, l'État d'Israël fut reconnu par une majorité d'États dans le monde, mais non par ses voisins arabes, cependant qu'une immigration juive massive s'y opérait sans trouble. Israël est parvenu à intégrer, de façon concomitante, les survivants du génocide des juifs d'Europe qui n'avaient pas été autorisés à émigrer aux États-Unis et une grande partie des Arabes juifs, que le conflit avec Israël et la montée d'un nationalisme qui n'a pas su devenir laïc et tolérant eurent vite poussés hors de leurs pays d'origine.

Les énergies énormes investies dans l'organisation économique et culturelle de la nouvelle société et la nécessité d'accomplir la colonisation de 78 % des terres de l'ancienne Palestine ont temporairement freiné le développement d'un irrédentisme exigeant de poursuivre l'appropriation de tous les territoires de la terre des ancêtres. À l'exception des jeunes du Betar, le mouvement de jeunesse de la droite sioniste, qui continuaient d'entonner avec flamme le chant de Vladimir Jabotinsky proclamant que « des deux rives du Jourdain, celle-ci est à nous, et l'autre aussi », la pédagogie nationale ne recourait pas à une rhétorique ouvertement offensive, désireuse de forcer et d'élargir les frontières de l'État d'Israël.

Dans les dix-neuf premières années d'existence de l'État, une nouvelle culture israélienne commençait à se former où le patriotisme se focalisait surtout sur la langue, la culture et les espaces où des juifs étaient déjà établis.

En même temps, l'enseignement de la Bible dans tous les établissements scolaires de l'État demeurait un vecteur central de la formalisation de l'imaginaire territorial national de tous les enfants israéliens (à l'exception des Arabes et des religieux orthodoxes). Tout élève savait que Jérusalem, la ville de David, avait été conquise par les Arabes, tout diplômé du système d'éducation israélien savait que Ma-arat Hamakhpelah, où est situé le tombeau des Patriarches, servait de mosquée. Dans les manuels scolaires de géographie, la tendance dominante consistait à minorer la visibilité des lignes de cessez-le-feu, et à mettre l'accent sur les frontières « physiques larges » de la patrie historique[95]. La « terre d'Israël » mythologique continuait de demeurer, en silence, au grenier de la conscience sioniste, sans se traduire en propagande politique quotidienne.

Les lignes du cessez-le-feu n'étaient pas vraiment perçues comme des frontières définitives par l'ensemble du public israélien. La droite sioniste entretenait toujours le rêve du grand Israël, et le parti Ahdout Avoda (« Union du travail ») de la gauche sioniste restait « assoiffé de conquêtes territoriales »[96]. Il y avait aussi un partage entre générations, déjà évoqué par la sociologue israélienne Adriana Kemp[97]. Au sein de la génération née sur place, qui avait grandi dans l'atmosphère d'implantation permanente de la Palestine mandataire des années 1920 et 1930, s'était créée une dynamique mentale de refus des obstacles et des limites territoriales. Des jeunes, dont les figures les plus représentatives furent Moshé Dayan et Yigal Allon, étaient porteurs d'un nationalisme pouvant être défini comme « ethno-spatial ». Lors de la guerre de 1948, ils s'illustrèrent dans le commandement militaire mais aussi par leur approche, déterminée et sans scrupule, concernant l'évacuation des villages arabes.

Les accords de cessez-le-feu n'avaient pas satisfait cette génération combattante qui pressentait que la jeune Armée de défense d'Israël (Tsahal) aurait pu, si on lui en avait laissé la possibilité, progresser dans

le Sinaï, mais aussi conquérir facilement la Cisjordanie[98]. Et de fait, dans les années 1950, des anciens combattants prirent l'habitude de franchir la frontière pour des opérations aventureuses remettant en cause les lignes territoriales « étroites et artificielles ». On connaît les raids nocturnes sur Petra, la cité nabatéenne, érigée en icône pour les jeunes, dont les victimes dans les rangs israéliens accédèrent, du jour au lendemain, au statut de héros culturels[99]. En réaction aux « infiltrations » de Palestiniens, on créa l'unité 101, placée sous le commandement d'Ariel Sharon ; cette unité n'hésitait pas à franchir les frontières pour aller frapper les villages et les camps suspectés de servir de base de départ aux « infiltrés ». De nombreux nouveaux Israéliens considéraient les frontières comme des zones frontalières floues et souples plutôt que comme des lignes de délimitation signifiantes et fixes[100].

Ce fut toutefois la guerre du Sinaï, en 1956, qui fit surgir au grand jour des strates surprenantes de l'imaginaire territorial, qui n'avaient pas émergé dans le champ politique par temps calme. La nationalisation du canal de Suez par le dirigeant égyptien Gamal Abdel Nasser amena la Grande-Bretagne, la France et Israël à mettre sur pied une coalition armée dans l'intention d'envahir l'Égypte et de renverser le régime de Nasser. L'Europe agissait selon ses vieux réflexes coloniaux auxquels Israël jugeait bon de s'associer naturellement, au prétexte d'empêcher la pénétration d'« infiltrés » sur son territoire.

Le Premier ministre israélien David Ben Gourion participa, en 1956, à une réunion secrète de préparation, à Sèvres, en compagnie de Guy Mollet, chef du gouvernement français, et de Selwyn-Lloyd, ministre britannique des Affaires étrangères. Lors de ces discussions, Ben Gourion exposa un projet audacieux de réorganisation du Moyen-Orient. Selon lui, la victoire militaire justifierait la division en deux du royaume de Jordanie : l'Irak, alors pro-britannique, recevrait la rive orientale du Jourdain, en échange de la promesse d'y installer les réfugiés palestiniens, tandis qu'Israël se verrait attribuer la rive occidentale, sous la forme d'une région semi-autonome. De même, la frontière nord d'Israël serait repoussée jusqu'au fleuve Litani et, enfin, le détroit de Tiran et le golfe d'Aqaba seraient placés sous contrôle israélien[101].

Le fondateur de l'État d'Israël n'adoptait pas la même conception territoriale qu'en 1918 puisque, cette fois-ci, il était sincèrement prêt à renoncer à la rive orientale du Jourdain. L'élément nouveau de sa vision concernait le sud du Sinaï : lorsqu'il n'était encore qu'un jeune socialiste national, il ne considérait pas le territoire situé au sud de l'oued d'el-Arich comme faisant partie de la terre d'Israël. Mais, durant le vol qui le menait à Paris, il avait lu, non par hasard, des livres d'histoire rédigés d'après le géographe byzantin Procope de Césarée qui, dans ses écrits, faisait référence à un royaume juif situé dans l'île de Tiran sous le nom de Yotvat.

La rapide victoire militaire dans la presqu'île du Sinaï redonna un coup de vitalité et de puissance au dirigeant septuagénaire, qui fit publiquement étalage de son appétit territorial, nullement émoussé par le vieillissement. Il adressa au régiment de l'armée qui venait de conquérir Charm el-Cheikh le message suivant : « Eilat va redevenir le principal port hébreu du sud, et Yotvat, appelé Tiran, fera à nouveau partie du troisième royaume d'Israël[102]. » De même qu'en 1948 il avait considéré l'annexion des territoires conquis au-delà des frontières du plan de partage comme une démarche nationale « naturelle », le Premier ministre, tout à son enthousiasme, voyait dans la conquête du Sinaï une action de libération d'authentiques régions de la patrie. Chaque fois qu'une situation internationale mettait en présence le rêve et la force, la figure de la « terre d'Israël » réapparaissait, frémissante, au milieu de l'action pragmatique.

Le 14 décembre 1956, deux mois à peine après la fin des combats, un premier point de colonisation israélien fut implanté à Charm el-Cheikh, rebaptisé « Ophir » selon la langue hébraïque biblique[103]. L'Armée de défense d'Israël avait déjà engagé l'évacuation de certaines parties du Sinaï, alors que Moshé Dayan, chef de l'état-major de l'armée et instigateur de la campagne militaire, continuait d'être convaincu de la possibilité d'implanter des points de colonisation sur la rive occidentale de la mer Rouge. Le Premier ministre se rendit en visite dans le nouveau village de pêcheurs où il prononça un discours sur les perspectives de la colonisation juive : l'espoir d'autres implantations le long de la côte prenait naissance.

Une deuxième colonie fut alors fondée à Rafah, au sud de la bande de Gaza. Des soldats du Nakhal furent installés dans un camp militaire abandonné et commencèrent à labourer cent hectares de terre. L'objectif consistait à créer rapidement une succession de points d'implantation afin de couper du Sinaï la bande de Gaza, et de la transformer en un territoire israélien. Il était prévu qu'un groupe de jeunes du mouvement Hashomer Hatzaïr (« la jeune garde ») vienne fonder un village de pêcheurs sur la blanche côte sablonneuse. Moshé Dayan était l'initiateur de la mise en œuvre de l'entreprise de colonisation, pour laquelle il bénéficiait du soutien total de son rival historique, Yigal Allon. Ce jeune dirigeant prometteur de la gauche sioniste proclamait avec assurance : « Si nous prenons la ferme décision de défendre Gaza [...], j'ai la conviction que la cité de Samson restera une ville israélienne, partie du patrimoine de l'État d'Israël. Cette politique va de pair avec notre droit historique sur la bande, avec l'intérêt de notre existence, et avec le principe qui guide nos pas, le principe de l'intégralité du pays[104]. »

Cette première entreprise de colonisation au-delà des lignes de cessez-le-feu de 1949 essuya un sérieux revers. Une résolution de l'ONU sur le retrait de la presqu'île du Sinaï et la pression conjointe américano-soviétique mirent fin aux espoirs de Ben Gourion et de ses jeunes associés d'établir le troisième royaume d'Israël. De plus, ce retrait rapide et imposé refroidit la flamme annexionniste ; et Israël, paraissant avoir retenu la leçon, se mit à réfréner l'instinct colonisateur qui, jusqu'alors, avait caractérisé sa création et ses fondements. Durant la « décennie dorée », de 1957 à 1967, et bien que les frontières n'aient pas affiché un calme absolu, Israël mit fin au régime militaire imposé à ses citoyens arabes, tandis qu'une atmosphère de relative normalisation de sa présence au Moyen-Orient voyait le jour. L'entrée d'Israël dans le « club nucléaire », à cette époque, a pu également insuffler un sentiment de sécurité et de confiance parmi ses élites politiques et militaires.

« De toutes les guerres israélo-arabes, celle de juin 1967 fut la seule à n'être voulue par aucun camp. Elle fut le résultat d'une aggravation de la crise qui échappa au contrôle aussi bien d'Israël que de ses ennemis[105]. » Cette définition historique précise et condensée a été formulée par Avi

Shlaïm, chercheur spécialiste du conflit israélo-arabe. On pourrait seulement y ajouter ceci : malgré l'opinion dominante aujourd'hui selon laquelle Nasser ne voulait pas la guerre, alors que les généraux israéliens ont indirectement contribué à son déclenchement, il est difficile d'échapper à la conclusion que le dirigeant égyptien en porte, dans une large mesure, la responsabilité principale. Le fait qu'au terme de la guerre de 1956, l'Égypte ait été injustement « punie », en se voyant imposer la démilitarisation du Sinaï et la présence sur son territoire d'une force d'interposition internationale, ne suffit pas à justifier, historiquement, la véhémence belliqueuse aussi menaçante que creuse orchestrée par les médias égyptiens. Le dirigeant égyptien s'est trouvé pris à son propre piège, que l'armée israélienne a parfaitement su exploiter[106].

Israël, à l'âge de dix-neuf ans, obtint un stupéfiant succès militaire mais se retrouva pris dans un piège encore plus grand. Il n'avait pas prémédité ni programmé d'emblée de conquérir les « territoires de la terre d'Israël qu'il avait perdus » en 1948 (même s'il avait toujours gardé en réserve une telle possibilité), mais on ne saurait imputer au seul fruit du hasard le fait que ces territoires aient fini par dominer totalement Israël.

La liesse de la victoire donna le vertige à beaucoup d'Israéliens, en même temps que la sensation profonde que tout était désormais possible. Le sentiment de vivre en état de siège lié aux lignes du cessez-le-feu, ou « frontières d'Auschwitz » selon l'expression attribuée au ministre israélien des Affaires étrangères Abba Eban, céda la place au rêve d'espaces, de retour aux paysages antiques, à l'exaltation de l'esprit biblique, à l'imagerie d'un empire juif rappelant le royaume de David et Salomon. Une frange importante de la société israélienne éprouvait le sentiment d'avoir enfin récupéré la terre de la patrie dont le projet sioniste, depuis sa fondation, avait nourri son imaginaire national. Et, effectivement, le gouvernement israélien donna dès 1967 l'instruction au Centre de cartographie d'Israël de ne plus faire apparaître sur les cartes de l'État les lignes du cessez-le-feu, connues sous l'appellation de la « ligne verte ». Les élèves des écoles d'Israël allaient, dorénavant, cesser de connaître les anciennes frontières « temporaires ».

Aussitôt après la conquête de la partie orientale de Jérusalem, et alors

même que la guerre n'était pas terminée, Moshé Dayan proclama : « Nous sommes revenus sur nos lieux les plus sacrés, nous sommes revenus pour ne plus jamais nous en séparer. À nos voisins arabes, à cette heure-ci, et avec d'autant plus de vigueur à cette heure-ci, nous tendons la main de la paix[107]. » Il n'y a pas lieu de s'étonner que, dans cet élan d'euphorie hypnotique, la Knesset ait voté, le 28 juin 1967, l'annexion de la Jérusalem orientale et de ses environs, tout en proclamant simultanément sa volonté de parvenir à la paix et à des pourparlers directs avec tous ses ennemis, en échange de la restitution des territoires du Sinaï et du Golan. Il est aujourd'hui difficile d'imaginer que des personnalités israéliennes pondérées aient pu, alors, concevoir que les dirigeants arabes, humiliés par la défaite, seraient disposés à engager des discussions sincères avec Israël sur la paix, face à l'annexion juridique immédiate d'« el-Quds » arabe et musulmane par l'État des juifs. Mais telle était la logique israélienne sioniste à l'été 1967, et tout semble indiquer qu'elle subsiste pour beaucoup au moment où ces lignes sont écrites[108].

Le « manifeste pour le grand Israël » fut publié dès septembre 1967. Ses signataires étaient principalement des personnalités provenant du mouvement travailliste, mais on y trouvait aussi des membres de la droite sioniste. Des intellectuels parmi les plus éminents de leur génération déclarèrent solennellement : « La terre d'Israël est maintenant entre les mains du peuple juif […]. Nous nous devons fidèlement à l'intégralité de notre terre […]. Et aucun gouvernement en Israël n'a le droit de renoncer à cette intégralité[109]. » Des poètes s'unirent pour le grand Israël : Nathan Alterman, Haïm Gouri, Yaakov Orland et Uri Zvi Greenberg. De grands écrivains, comme Samuel Joseph Agnon, Haïm Hazaz, Yehouda Burla et Moshé Shamir s'associèrent aux chefs militaires et aux responsables de la sécurité, tels Issar Harel, ancien chef des renseignements, ou le général Abraham Yoffe, pour imposer aux hommes politiques de ne jamais se retirer des territoires. De même, des professeurs comblés d'honneurs et de gloire, comme Dov Sadan et Aaron Fisch Harel (Harold), s'allièrent à d'anciens combattants du ghetto de Varsovie, comme Yitzhak Zuckerman et Zivia Lubetkin, pour encourager la colonisation sur toute la terre d'Israël. Beaucoup d'autres partageaient ces vues mais préféraient

s'abstenir de déclarations considérées comme superflues, car allant de soi. La tradition de longue durée selon laquelle « on ne parle pas des cartes » publiquement recouvrait la majorité des élites politiques, économiques et culturelles.

La victoire amena Israël, comme l'on sait, à s'emparer de la presqu'île du Sinaï, de Gaza, du plateau du Golan et de la Cisjordanie dont Jérusalem-Est. Israël parvint à se « libérer » du Sinaï au terme d'une décennie, à la suite de la guerre meurtrière de 1973 et grâce à l'intervention efficace du président américain Jimmy Carter. Le sauveteur extérieur n'a pas encore été trouvé qui permettra de se libérer du Golan, de la Cisjordanie et de la Jérusalem arabe. De plus, des institutions juives pro-sionistes qui, jusqu'à la guerre éclair de 1967, avaient noué des relations plutôt tièdes avec le petit et faible Israël se muèrent, à partir de cette date, en soutiens fervents et inconditionnels du grand et fort Israël[110]. Ainsi, avec le soutien financier et politique des « juifs de la diaspora », fiers de leur patrimoine d'outre-mer mais peu désireux de s'y établir véritablement, l'État d'Israël a commencé à s'enliser durablement dans la boue de l'occupation et de l'oppression. Des colonies en expansion et un régime militaire qui applique un type d'apartheid n'osant pas dire son nom, et dont il est difficile de décrypter la logique historique, sont devenus partie intégrante de la trame du vécu israélien.

En 1967, Israël n'a pas bénéficié des mêmes aubaines qu'en 1948. Des transferts de populations entières étaient encore possibles dans la conjoncture de l'immédiat après-guerre mondiale, mais beaucoup moins dans le monde postcolonial de la fin des années 1960. Si une grande partie des habitants du plateau du Golan s'enfuirent ou furent expulsés durant et juste après les combats, et si trois villages palestiniens de l'enclave de Latroun, près de Jérusalem, ainsi qu'un camp de réfugiés voisin de Jéricho furent détruits, la majorité des habitants de la Cisjordanie et de Gaza restèrent sur place. Certes, quelques voix isolées se firent entendre pour réclamer le transfert de la population au-delà de la frontière[111], mais Israël savait qu'il n'était pas en son pouvoir de le faire. Aussi n'y a-t-il nul hasard dans le fait que la première colonie fut créée, un mois après la fin des combats, sur le plateau du Golan qui venait de se « vider » ; trente-

deux implantations s'y sont ajoutées depuis lors. L'absence de population locale massive incita Israël à annexer officiellement le Golan, en 1981, sans évidemment prendre en considération la possibilité de rechercher un accord de paix avec la Syrie. Cette démarche reposait sur le présupposé suivant : tout comme le monde avait dû admettre les conquêtes de 1948, il s'accoutumerait, peu à peu, à la mainmise sur les territoires pris en 1967.

Une première colonie du Nakhal fut bientôt fondée, également, dans la presqu'île du Sinaï : en décembre 1967, Naot Sinaï fut édifiée au nord-est d'el-Arich. À cet acte pionnier s'ajoutèrent par la suite vingt autres implantations fixes qui durent toutes être évacuées, en 1982, après les accords de paix avec l'Égypte, dans le cadre de l'accomplissement du retrait militaire. Dans la bande de Gaza, la première colonie ne fut établie, en revanche, qu'en 1970, bientôt suivie par dix-sept autres implantations prospères, qui durent toutes être évacuées en 2005.

Cependant, dans le cœur de la « patrie historique », les choses se déroulèrent d'emblée selon des stratégies et avec une charge émotionnelle différentes. Durant la première décennie suivant la guerre, la vieille gauche sioniste détenait encore le pouvoir. On a vu précédemment que, depuis toujours, elle n'avait pas été moins portée vers l'expansion territoriale que la droite sioniste. Toutefois, et contrairement à cette dernière, le pragmatisme qui l'avait freinée lors d'échéances décisives, en 1937, 1947 et 1957, subsistait malgré tout en 1967, et la faisait hésiter et s'interroger quelque peu.

Il y avait, tout d'abord, la crainte que les deux grandes puissances s'associent à nouveau dans une démarche diplomatique conjointe qui imposerait à Israël de se retirer de toutes les régions conquises. Mais 1967 n'était plus 1957 et, pour le malheur d'Israël, il ne subit aucune pression internationale sérieuse. De plus, et de façon plus embarrassante, au moment de sa conquête par Israël, la Cisjordanie comptait une population de 670 000 Palestiniens, avec un potentiel de développement démographique particulièrement élevé. Y introduire une colonisation juive remettait en question le principe de la colonie pure qui avait guidé le mouvement sioniste depuis ses premiers pas en Palestine. Accorder la citoyenneté à la population nouvellement occupée n'entrait absolument

pas dans les vues de l'État hébreu, notamment face au rythme de natalité élevé de la population arabe annexée en 1948. Maintenir la Cisjordanie en région autonome, sans colonisation mais sous contrôle israélien, comme le suggérèrent des responsables du renseignement, aurait plus vraisemblablement correspondu à l'intérêt étatique d'Israël. La nature invétérée du sionisme finit cependant par l'emporter.

La première colonie en Cisjordanie fut implantée en recourant à l'invocation du culte des morts, du mythe de la terre pillée et de la réparation de l'affront national. Kfar Etzion fut créé dès septembre 1967, sur les ruines d'une colonie qui avait été évacuée et détruite lors de la guerre de 1948 (il en alla de même avec Kfar Darom, dans la bande de Gaza). La même logique inspira un groupe qui s'empara d'un hôtel à Hébron et proclama son intention de recréer l'ancienne colonie juive, durement touchée en 1929, et qui avait due être évacuée en 1936[112]. Mais tandis que dans le premier cas, la colonie fut implantée dans une zone limitrophe de la ligne du cessez-le-feu de 1949 et bénéficia par là même d'un soutien gouvernemental appuyé, dans le deuxième cas, la colonisation s'effectua au cœur de la population palestinienne, constituant ainsi un tournant important dans l'histoire du conflit israélo-palestinien.

Rétrospectivement, on a vu se dessiner trois moments significatifs dans la longue histoire de la conquête et de la colonisation : des moments qui semblent avoir été décisifs pour l'avenir même d'Israël et de ses voisins dans la région. Le premier fut l'annexion unilatérale de Jérusalem-Est et de ses environs, sans aucune prise en considération de la volonté de ses habitants originels, et sans leur attribuer la pleine citoyenneté. La ville n'a jamais été unifiée, à moins, contrairement aux usages habituels, de décider d'appliquer la notion d'« unité » non pas aux groupes humains mais aux pierres, à la cendre, aux bâtiments et aux tombeaux. Cette annexion spécifique, effectuée en son temps avec le soutien de pacifistes sincères comme Uri Avnery, incarne en elle-même le triomphe absolu du mythe sur la logique historique, et de la terre sacrée sur le principe démocratique.

Les deux autres moments sont précisément liés, et ce n'est pas un hasard, à Hébron, la cité du tombeau des Patriarches. Lorsque de nouveaux pionniers israéliens envahirent la cité en 1968, le jour de Pessah,

Levi Eshkol, un Premier ministre modéré, demanda qu'ils soient évacués immédiatement. Mais le mythe réchauffé qui soufflait dans son dos et la pression publique montante dont Moshé Dayan et Yigal Allon surent, non sans un certain cynisme, retirer un capital politique amenèrent le Premier ministre à se résoudre à un compromis, consistant à créer un quartier juif accolé à la ville arabe, Kiryat Arba. Dès ce moment, le barrage venait de céder et Israël allait commencer à « déborder », lentement mais continûment.

Le troisième moment décisif dans le développement de l'ensemble du processus se situe en 1994, juste après le massacre perpétré par le médecin israélo-américain Baruch Goldstein contre vingt-neuf fidèles musulmans en prière. L'occasion était donnée à Yitzhak Rabin, alors Premier ministre, sur fond de la vague d'émotion publique, d'évacuer les colons de Hébron, voire même de Kiryat Arba. Une telle décision aurait confirmé les tendances qui se profilaient, visant à se sortir de l'occupation de toute ou d'une partie de la Cisjordanie, et aurait conforté significativement parmi les Palestiniens le camp de la réconciliation. Mais le mythe de la terre des ancêtres et la crainte d'une protestation publique ont, une fois de plus, fait fléchir une personnalité politique sur la voie de la modération (Rabin, lauréat du prix Nobel de la paix, avait soutenu la colonisation « sécuritaire » qui s'était poursuivie selon un rythme quasi régulier pendant toute sa période d'exercice du pouvoir). Rabin fut assassiné alors qu'il n'avait pas osé faire évacuer une seule colonie[113].

Le parti travailliste, écarté du pouvoir en Israël pour la première fois en 1977, avant d'y revenir en 1992, puis à nouveau en 1999, s'est comporté vis-à-vis de l'entreprise de colonisation en Cisjordanie comme une vache demandant qu'on la traie. Non seulement elle n'a pas sanctionné celui qui la trayait, bien qu'il ait parfois recouru à des moyens illégaux, mais elle lui a même donné son lait, tantôt dans la souffrance, tantôt dans la conciliation et l'amour. Dans les projets du gouvernement de la gauche modérée, les colonies « positives » (selon les termes du plan d'Yigal Allon) se devaient d'être sécuritaires et implantées essentiellement dans des zones à faible densité de population palestinienne comme la vallée du Jourdain, à la différence des quartiers juifs destinés à entourer et à

envelopper pour l'éternité la Jérusalem arabe.

C'est alors qu'une minorité agissante, animée d'un activisme dynamique, s'est engouffrée dans l'élan de la colonisation et y a entraîné vers l'avant le pouvoir hésitant. On a vu au début de ce chapitre que le petit courant national-religieux qui avait rejoint le mouvement sioniste en 1897 arborait une foi intense dans la force de Dieu, et dans la faiblesse du juif qui croit en lui. Cependant, chaque phase d'appropriation de la terre renforçait la sainteté de celle-ci, et augmentait son rayonnement auprès des nationaux croyants. L'importance de la terre s'est substituée à la centralité de Dieu, l'attente passive du Messie a cédé la place à l'activisme terrestre destiné à préparer sa venue : tout ceci avait bouillonné bien avant 1967, mais était resté cantonné dans les franges extrêmes du nationalisme religieux. Le triomphe militaire subjugua toutes les branches du parti national religieux qui participaient au pouvoir[114].

Kfar Etzion en 1967 et, plus encore, Hébron en 1968 virent l'avènement d'une avant-garde d'un genre nouveau, qui commença à imposer le rythme de la colonisation. Les lauréats des collèges religieux et les étudiants des *yeshivot* nationales, demeurés jusqu'alors en marge de la culture israélienne, en devinrent brusquement les nouveaux héros. Depuis le début du XXe siècle, les colons avaient été recrutés principalement dans les rangs des sionistes socialistes et laïcs, mais désormais la fraction la plus dynamique des conquérants du sol portait un châle de prière, et arborait une kippa tricotée ornée de motifs nationaux. Ils exprimaient leur dégout des « pacifistes humanistes » qui mettaient en doute la promesse divine concernant la terre, de la même façon que leurs ancêtres croyants avaient rejeté le nationalisme moderne qui plaçait la terre au centre du culte. Ainsi naquit, en 1974, le mouvement pionnier intitulé Bloc de la foi, qui a contribué à développer la colonisation et à lui donner une ampleur démographique significative.

Alors même que ce mouvement était très minoritaire dans la société israélienne, aucun courant politique n'a réussi à prendre position contre sa rhétorique nationaliste, qui repose sur l'affirmation, ne souffrant aucune contestation, de la propriété du peuple d'Israël sur sa terre. La soumission de tout le camp sioniste aux exigences de cette minorité était attendue, si

l'on se réfère au passé idéologique du nationalisme juif ; toutefois, elle contredit absolument, d'un point de vue politique, diplomatique et économique, la logique d'un État souverain existant se devant de peser en toute chose les avantages et les inconvénients[115]. Mais, face au discours patriotique triomphant qui se pose en protecteur du patrimoine territorial national, même les plus modérés se sont trouvés désarmés pour s'y opposer continûment.

L'avènement de la droite sioniste au pouvoir, en 1977, a eu pour effet d'accélérer notablement le rythme de la colonisation. Menahem Begin, devenu Premier ministre, qui « renonça » à la presqu'île du Sinaï en échange d'un accord de paix avec l'Égypte, mit tout en œuvre parallèlement pour faire avancer la colonisation en Cisjordanie. Après Kfar Etzion, en 1967, plus de cent cinquante implantations – villes, villages, et autres modes d'emprise – y furent créées, sous forme de colonisation rampante par une suite de faits accomplis sur le terrain[116]. La population israélienne résidant dans les colonies s'élève, aujourd'hui, à environ un demi-million de personnes. Certes, toutes ne sont pas venues par idéologie pour « libérer » la terre d'Israël de ses occupants étrangers ; il y a aussi des colons « économiques » qui ont acquis une maison avec un bout de terrain, dans un paysage montagneux, à un prix avantageux. À cela s'ajoute le fait que, grâce aux généreuses subventions gouvernementales, le niveau des infrastructures pédagogiques, sanitaires et sociales dans ces implantations pionnières l'emporte largement sur celui du petit Israël. Alors que dans les anciens territoires, la société d'abondance se délite rapidement, elle est au contraire florissante dans les nouveaux territoires. Il s'y trouve même des individus qui ont acheté des maisons en faisant le calcul de dédommagements confortables si une évacuation venait à être imposée, « ce qu'à Dieu ne plaise » !

Une grande partie des colonies a été construite par des travailleurs dont la vie se déroulait sous occupation militaire. Ils travaillaient pendant la journée dans des implantations dont il leur arrivait même d'édifier les barrières de sécurité, puis regagnaient leurs villages à la tombée de la nuit. Jusqu'au déclenchement de la première intifada, à la fin de 1987, une main-d'œuvre palestinienne pénétrait aussi dans les centres urbains, les

kibboutz et les moshavs situés en territoire sous souveraineté israélienne.

Par inadvertance et par pur intérêt économique, Israël tendait à devenir une colonie de planteurs typique où des sujets dépourvus de citoyenneté et de souveraineté, paisibles et soumis, travaillaient au service de maîtres qui, eux, étaient des citoyens souverains, animés d'une sensibilité paternaliste protectrice. C'est précisément le rêve paternaliste fleuri de Moshé Dayan qui présida à la mise en place de l'« occupation éclairée », pérennisée, vaille que vaille, pendant vingt ans, avant de s'effondrer complètement en 1987. Cette politique d'occupation « souple » a peut-être retardé d'une décennie le soulèvement palestinien, réussissant par là même à endormir l'opinion publique mondiale, rendant aussi possible la poursuite de la colonisation rampante ; mais peut-être a-t-elle également contribué au déclenchement d'une révolte unique, de grande ampleur.

L'intifada populaire, doublée d'actes terroristes cruels, a déstabilisé les rapports de domination paisibles et, à cette occasion, le principe de l'État « ethno-démocratique » a repris le dessus : Israël a renvoyé les « envahisseurs » palestiniens dans leurs localités, en Cisjordanie et à Gaza, mettant fin à la symbiose économique pour se tourner vers le recours à une main-d'œuvre bon marché importée de l'Est asiatique. Au même moment, une vague d'immigration en provenance de l'URSS, en cours de démantèlement, a fourni une main-d'œuvre supplémentaire[117]. Dans ce dernier cas, Israël ne se montra pas regardant sur le fait que ces « mains » soient réellement juives ; le fait que l'immigration ait été d'un type humain « blanc » lui donnait entière satisfaction (quel que fût le dépit des nationaux orthodoxes).

Durant les deux décennies de 1967 à 1987, le niveau de vie des Palestiniens s'était accru et leur fertilité démographique avait progressé corrélativement. En 2005, leur nombre avoisinait déjà les 2,5 millions en Cisjordanie (et plus de 4 millions avec la bande de Gaza), et ils n'ont pas dit leur dernier mot. Ceux qui sont nés sous l'occupation, à la fin des années 1960, étaient en tête du soulèvement de la fin des années 1980 et du début des années 1990, et peuplaient les rangs de la résistance populaire armée. Cette jeunesse n'avait pas connu d'autres régimes, mais elle apprit très vite qu'en cette fin de XXe siècle peu de gens sur terre

vivaient une situation aussi anormale que la leur, à savoir : être officiellement des non-citoyens, privés de souveraineté et de patrie, et ce dans un monde où un tel statut était devenu quasiment impossible et unanimement jugé insupportable.

Les Israéliens, dans leur majorité, furent surpris et interloqués : « Pourtant, ils vivent mieux que tous les autres Arabes de la région » – telle était l'une des formules d'autojustification entendues le plus souvent dans le discours des seigneurs israéliens. Les intellectuels de la gauche sioniste, constamment mal à l'aise de se trouver aux côtés d'un régime d'apartheid camouflé, continuaient de communiquer entre eux en recourant, pour exprimer leur contestation, à une terminologie évasive à propos des « territoires tenus ». Surtout, ils s'inquiétaient du risque de voir attenter au caractère « juif » de l'État. Pour se sentir à l'aise, ils se raccrochaient à l'idée que la situation en cours n'était que temporaire, bien qu'elle eût déjà duré plus longtemps que la période d'existence du « petit » Israël d'avant 1967. Ainsi s'est incrustée une indifférence morale à l'égard de la situation de domination coloniale, qui n'est pas sans rappeler, à maints égards, l'attitude de la majorité des intellectuels occidentaux envers le colonialisme à l'époque précédant la Seconde Guerre mondiale[118].

Les deux intifadas, déclenchées en 1987 et en 2000, ne changèrent pas grand-chose à la réalité de l'espace. La première a engendré les accords d'Oslo, qui ont certes mené à la création de l'Autorité palestinienne, contribuant grâce aux soutiens européen et américain à réduire le coût de l'occupation, mais qui n'ont nullement ralenti la colonisation. Depuis la signature des accords, en 1993, le nombre de colons a doublé et même presque triplé. La deuxième intifada a abouti, en revanche, au démantèlement des colonies dans la bande de Gaza. C'est toutefois un secret de Polichinelle : en créant une « réserve indienne » hostile et à laquelle tout contact direct avec le monde extérieur est interdit[119], l'initiative du Premier ministre Ariel Sharon visait essentiellement à se soustraire à un compromis global avec la direction palestinienne. En vérité, les deux retraits israéliens unilatéraux de territoires occupés – du Liban en 2000 et de Gaza en 2005 – ont délibérément été effectués sans négociation, afin que d'autres espaces (le Golan et la Cisjordanie)

demeurent entre les mains d'Israël. De même, le mur de sécurité dans lequel Israël s'est enchâssé pour réduire les attentats suicides meurtriers n'a pas été établi le long de la ligne frontière de 1967, mais englobe une partie notable des colonies ; cependant que continuaient de se renforcer les colonies implantées au-delà du mur, et qu'étaient fondés de nouveaux points de colonisation.

De Menahem Begin, Premier ministre à la fin des années 1970, en passant par Yitzhak Rabin et Ehud Barak dans les années 1990, jusqu'aux dirigeants du début du XXIe siècle, tous ont accepté, sous la pression, d'accorder aux Palestiniens une autonomie limitée et fragmentée, entourée de territoires sous domination israélienne, maritime, aérienne et terrestre. Ils étaient tout au plus disposés à entériner la création de deux ou trois bantoustans soumis, devant recevoir les diktats de l'« État juif »[120]. Les prétextes justificateurs ont, de tout temps, invoqué la sécurité ; l'essentiel de l'identité et de la conscience judéo-israélienne s'est, de tout temps, constitué sur un discours de guerre défensif. Toutefois, une autre vérité historique profonde se dissimule derrière ce discours : jusqu'à présent, les élites politiques en Israël, de droite comme de gauche, ont toujours eu du mal à reconnaître le droit légitime des Palestiniens à une pleine souveraineté nationale sur eux-mêmes, dans l'espace territorial qu'elles définissent comme la « terre d'Israël ». Pour elles, ce territoire, comme son nom l'indique, est un patrimoine qui a toujours appartenu au « peuple juif mondial ».

*

En apparence, l'occupation, entrée dans sa cinquième décennie, prépare, au plan territorial, la constitution d'un État binational. La pénétration croissante de colons au sein de zones d'habitation palestiniennes densément peuplées apparaît comme un processus qui rend impossible toute tentative future de séparation politique. Par ailleurs, la domination oppressive et la critique internationale qu'elle suscite, et surtout la résistance violente et désespérée qu'elle induit, ne cessent de forger mentalement, en Israël, une conscience prégnante d'« un

peuple qui a sa demeure à part » (Nombres, 23, 9). À cause de la fiction qu'elle a engendrée et de son manque d'assurance sur sa propre identité culturelle nationale (notamment face à l'espace moyen-oriental), cette ethnie israélienne imaginaire n'a cessé de manifester une relation de mépris, imprégnée de peur, à l'égard de ses voisins, et s'est refusée jusqu'à aujourd'hui à vivre en égalité et en intégration avec « l'autre », présent en son sein ou à côté d'elle.

Cette contradiction fondamentale pourrait amener Israël, dans une situation extrême, à repousser agressivement dans un coin les voisins vivant sous son pouvoir : ceux qui vivent, dans la ségrégation, comme citoyens israéliens de seconde classe, et ceux qui sont des sujets privés de citoyenneté, enserrés dans un régime d'apartheid spécifique. Chacun de nous peut s'imaginer dans quelles voies pourrait basculer cette dangereuse politique ethno-territoriale sans issue si venait à se propager une insurrection civile de masse de tous les non-juifs dans le « grand Israël ».

Le grand compromis prometteur, reposant sur le retour d'Israël aux frontières de 1967, la création d'un État palestinien voisin (avec Jérusalem comme capitale commune), la fondation d'une confédération entre deux républiques souveraines et démocratiques appartenant à tous les citoyens qui vivent dans chacune d'entre elles, apparaît comme un rêve qui s'éloigne et s'évanouit dans l'obscurité du temps[121].

Après deux intifadas éprouvantes, de larges secteurs de la société israélienne se sont lassés de la mythologie de la terre, mais ces signaux d'alerte et le relâchement idéologique, sous l'effet également de l'hédonisme et de l'individualisme, sont encore loin de se traduire en résultats électoraux fermes et significatifs. Aucun tournant décisif ne s'est encore produit dans l'opinion publique qui indiquerait une tendance favorable au retrait massif des colonies et à un honnête compromis sur Jérusalem. Bien que la sensibilité d'Israël à la perte de la vie de ses soldats se fasse plus aiguë lors de chaque affrontement, nul mouvement de la paix influent et massif n'a encore émergé, et la morale intracommunautaire sioniste demeure totalement hégémonique. Aucun changement d'orientation ne se manifeste dans l'équilibre des forces politiques en Israël ; on assiste au contraire au renforcement des courants ethno-

religieux et racistes laïcs. Des sondages d'opinion réalisés très récemment ont montré que 70 % des Judéo-Israéliens pensent sincèrement appartenir au peuple élu[122].

L'isolement diplomatique croissant d'Israël, tant dans la région que dans le monde, n'émeut pas non plus particulièrement l'élite politique et militaire : la perpétuation du sentiment de vivre dans une citadelle assiégée conditionne sa présence au pouvoir. Aussi longtemps que les États-Unis, sous les pressions du lobby pro-sioniste (juif et évangéliste) et du complexe militaro-industriel[123], continueront de soutenir le statu quo actuel et de donner à Israël le sentiment que sa politique est légitime et sa force illimitée, toute avancée vers un compromis significatif demeurera extrêmement problématique.

Dans de telles conditions historiques, l'articulation de l'intérêt rationnel avec une vision fondée sur la morale universelle relève de l'utopie, et chacun sait que la force des utopies est très émoussée en ce début du XXIe siècle.

5

Conclure

Le triste récit du scorpion et de la grenouille

> Seule une coopération directe avec les Arabes peut créer une existence valable et sûre […] Que les Juifs ne soient pas assez intelligents pour le comprendre m'attriste moins que le fait qu'ils n'aient pas un sens suffisant de la justice pour le vouloir.
>
> Albert Einstein, Lettre du 19 juin 1930.

> Le scorpion voulut un jour franchir la rivière, pour ce faire il demanda à la grenouille de le transporter sur son dos. La petite grenouille s'étonna : « Mais tu piques tout ce qui bouge ! — Oui, répondit la bestiole, mais je ne te piquerai pas car, sinon, je me noierai aussi. » La grenouille se rendit à cet argument de bon sens. Au milieu de la rivière, le scorpion piqua la nageuse. « Pourquoi as-tu fait cela ? Maintenant, nous mourrons tous les deux », gémit la grenouille. « C'est dans ma nature », soupira le scorpion, avant de couler au fond de l'eau.
>
> Auteur inconnu à une époque indéterminée.

L'histoire du scorpion et de la grenouille est bien connue, tout comme sa moralité : le caractère et la nature, plutôt que le bon sens, dictent fréquemment les modalités de l'action. On ne saurait invoquer précisément le caractère, et encore moins la nature, s'agissant des mouvements et des processus historiques. Ceux-ci sont néanmoins porteurs, ou accompagnés, de mythes inertes qui ne s'accordent pas

toujours avec la logique, elle-même variable en fonction des circonstances. Les Anglais ont coutume de dire « *Common sense is not always common* » : le bon sens n'est pas la chose du monde la mieux partagée ! Il semble que l'entreprise sioniste se trouve actuellement dans une phase comportant des caractéristiques qui confirment la pertinence de cet aphorisme.

Le mythe du peuple juif errant, exilé de sa patrie depuis deux mille ans et aspirant à y revenir à la première occasion, était porteur d'une logique effective bien que reposant entièrement sur des fictions historiques : la Bible n'est pas plus un texte patriotique que l'*Iliade* et l'*Odyssée* ne sont des œuvres de théologie monothéiste. Les paysans habitant le pays de Canaan n'avaient pas de patrie politique pour la bonne raison que de telles patries n'existaient pas, dans l'Antiquité, au Moyen-Orient.

La population autochtone qui commençait à adopter la foi en un dieu unique ne fut jamais chassée de son lieu de résidence, mais modifia les formes de sa croyance. Il n'y eut pas de dispersion de par le monde d'un peuple élu, mais uniquement l'expansion d'une nouvelle religion dynamique, qui fit beaucoup d'adeptes.

Ceux qui se convertissaient au judaïsme et leurs descendants exprimaient une ardente nostalgie et une puissante aspiration envers le lieu sacré d'où était censé poindre le salut ; ils n'avaient jamais envisagé sérieusement d'y émigrer et ne choisirent pas cette voie. Le sionisme ne s'inscrit aucunement dans la continuité du judaïsme, dont il est la négation, et ce dernier, de ce fait, le récusa totalement. Malgré tout, une certaine logique historique enveloppa au mieux le mythe et contribua à sa concrétisation partielle.

L'irruption des nationalismes imprégnés de judéophobie en Europe centrale et orientale, dans la seconde moitié du XIXe siècle, eut un effet de contagion sur une petite partie des persécutés qui en adopta les principes ethnocentristes. Cette petite avant-garde, pressentant les dangers qui planaient sur les juifs, se mit à modeler à leur intention la représentation d'une nation moderne. En même temps qu'elle en identifiait le centre sacré, elle a façonné l'image d'un lieu ancestral où est apparue et a grandi la tribu « ethnique ». La territorialisation nationale de signifiants religieux

constitue l'une des réussites marquantes du sionisme qui, toutefois, n'était pas en cela totalement original. Il est en effet malaisé d'estimer à sa juste mesure le rôle du christianisme, et plus particulièrement du puritanisme, dans l'éclosion du nouveau paradigme patriotique, mais sa présence est manifeste dans les coulisses du « rendez-vous » historique de la vision des « fils d'Israël », sous la forme d'une nation, avec le projet de colonisation.

La promotion de l'idée de colonisation de lieux désertiques conservait une certaine logique dans les conditions politiques de la fin du XIXe siècle et du début du XXe. L'ère de l'impérialisme, alors à son apogée, rendait possible ce projet car le pays convoité était peuplé d'autochtones anonymes, dépourvus d'identité nationale. Si le projet et le mouvement étaient apparus plus tôt, à l'époque où lord Shaftesbury en formulait l'idée, le processus de colonisation eût peut-être été moins compliqué, et l'éviction des autochtones, comme cela s'est fait dans d'autres contrées colonisées, aurait pu être exécutée « plus facilement » et avec moins d'embarras. Mais le problème était que les fidèles juifs du milieu du XIXe siècle ne voulaient pas émigrer, ni profaner leur Terre sainte. Les autres, ceux qui vivaient en Occident, étaient déjà trop laïcisés pour se laisser prendre à un piège national et pseudo-religieux qui les aurait entraînés dans une région dépourvue, de leur point de vue, de tout intérêt culturel ou économique. De plus, les manifestations de l'antisémitisme monstrueux en Europe centrale et orientale en étaient encore à leurs prodromes, et la vaste population du *yiddishland* s'éveilla trop tard pour se sortir des lieux inhospitaliers qui, bientôt, la vomiraient.

Sans la fermeture des portes de l'Occident, la construction de l'*ethnos* fictif et l'orientation d'une fraction des descendants des juifs en direction de la Palestine ne se seraient probablement pas concrétisées. Mais le verrouillage des autres options a finalement contraint une minorité des déracinés à rejoindre une terre qu'initialement ils ne voyaient aucunement comme promise. Là, ils durent « déplacer » une population locale qui commençait juste, non sans atermoiements et avec un certain retard, à revêtir des habits nationaux. Le conflit de type colonial était inéluctable, et ceux qui pensaient pouvoir le contourner péchaient par illusion ;

cependant, la Seconde Guerre mondiale, avec la destruction des juifs d'Europe, créa une conjoncture qui permit aux puissances occidentales d'imposer à la population locale la fondation sur son sol d'un État d'immigrants. Ainsi peut-on dire que l'État d'Israël, comme lieu de refuge des juifs persécutés, a été fondé au dernier moment ou, plus précisément, au moment de la clôture de l'ère du colonialisme agonisant.

L'entreprise de conquête d'une souveraineté n'aurait probablement pas pu être menée à bien sans le recours au mythe mobilisateur de l'ethno-colonisation mais, à un moment donné, la logique a disparu qui avait accompagné la fondation de la nation israélienne. C'est alors que, débordant d'insolence, le « golem » territorialo-mythique s'est levé contre ses créateurs et contre sa création. Le venin dans la queue était présent dès le début de l'histoire : implanter dans les consciences la notion d'une patrie dont les frontières imaginaires outrepassent largement le territoire sur lequel se déroule l'existence quotidienne de la population a fait naître chez celle-ci l'aspiration aux grandeurs, autrement dit à des espaces illimités. De plus, le refus des Arabes de Palestine de reconnaître la légitimité de la prise de possession de leur terre par des étrangers, et leur opposition violente à ce processus, ont continuellement donné un prétexte à la poursuite de l'expansion. Et lorsqu'en 2002, par une résolution de la Ligue arabe, l'ensemble de la communauté moyen-orientale s'est déclarée prête à reconnaître officiellement Israël et lui a adressé une invitation à s'intégrer dans la région, celui-ci, de façon désinvolte, s'est abstenu de répondre, sachant parfaitement que la renonciation à la « terre d'Israël », à ses sites bibliques ancestraux et la limitation à un « petit » Israël constitueraient le prix à payer pour la paix.

À l'occasion de chaque épisode marquant de ce conflit national, le plus long de l'époque contemporaine, le sionisme s'est employé à avaler de nouveaux morceaux de terres, et l'on sait que, quand la parole nationale confère à ceux-ci un caractère sacré, de très puissants efforts seront nécessaires pour s'en détacher. Est alors survenue la guerre de 1967, à partir de laquelle Israël, incapable de résister au chant des sirènes, s'est enfermé dans un piège dont il ne sait pas s'extraire par ses propres moyens. Alors même que la patrie moderne et ses frontières relèvent

toujours d'une construction culturelle, le retrait de territoires proclamés partie intégrante de la nation s'avère quasiment impossible. Même si nous parvenons à nous convaincre, et à convaincre le monde entier, que l'essence authentique du sionisme fut de trouver un refuge pour les juifs persécutés et non pas de se lancer dans la conquête imaginaire de la « terre des ancêtres », le mythe ethno-territorial qui a mis en branle cette entreprise et lui a servi de fondement mental est incapable de faire marche arrière et n'y est pas disposé.

Comme toutes les autres mythologies nationales, il finira, évidemment, par mourir ; et si l'on se refuse au fatalisme absolu, on ne pourra pas esquiver la question cruciale : la mort du mythe entraînera-t-elle dans son agonie l'ensemble de la société israélienne et de ses voisins, ou bien laissera-t-elle une vie derrière elle ?

En résumé, le mythe sioniste, et lui seul, est-il le scorpion ? Ou bien l'œuvre nationale et culturelle qu'il a créée a-t-elle hérité, par essence, de ses penchants isolationnistes et paranoïaques, et est-elle vouée de ce fait à être un sujet historique marchant, avec assurance, à sa perte ?

*

Le cruel destin de la grenouille, en revanche, n'est pas uniquement un problème du futur : il s'inscrit, depuis longtemps, dans un passé et un présent douloureux et durables, qui ont dicté le ton de la rédaction de ce livre, et incité à y inclure l'épilogue ci-après.

Épilogue
Un village pour mémoire

> Que faisons-nous des villages qui ont été abandonnés […] sans combat par des amis […] ? Sommes-nous prêts à conserver ces villages afin que leurs habitants puissent y revenir, ou bien voulons-nous effacer toute trace de l'existence d'un village à tel endroit ?
>
> Golda Meirson, centre du MAPAI, 11 mai 1948.

> Nous aussi, nous sommes montés dans les camions. L'éclat de l'émeraude dans la nuit de nos oliviers, et les aboiements des chiens à une lune de passage, sur le clocher de l'église, étaient nos compagnons de veille, mais nous n'avons pas eu peur. Car notre enfance ne nous accompagnait pas. Et nous nous sommes contentés d'une chanson. Nous reviendrons sous peu dans notre maison […] lorsque les camions auront déversé l'excédent de leur cargaison.
>
> Mahmoud Darwich, « Villageois sans malice », 1995.

Après le long périple semé d'embuches sur la vaste « terre des ancêtres », j'aborde maintenant un petit lieu dont l'évocation devrait permettre de clarifier les modes de construction de la mémoire et de l'oubli en Israël. Avant de refermer ce volume, j'ai choisi de m'attarder sur cet espace particulier qui gît en moi comme une blessure.

J'enseigne l'histoire à l'université de Tel-Aviv, dans la proximité de laquelle je réside également. Mon lieu de travail, tout comme mon lieu de résidence, sont situés sur les ruines et les terres d'un village arabe dont la vie s'est éteinte le 30 mars 1948. En ce jour de printemps, les derniers habitants épouvantés, emportant ce qu'ils pouvaient de leurs biens,

marchaient sur le chemin poudreux en direction du nord ; et ils disparurent lentement de la vue des assiégeants qui encerclaient le village. Les femmes tenaient dans leurs bras les nourrissons, les petits enfants déjà en âge de marcher se traînaient derrière elles, des jeunes soutenaient les vieillards, les malades et les infirmes étaient installés à dos d'ânes. Sous l'effet de la panique, ils laissaient derrière eux des meubles, des ustensiles, des valises, des paquets déchirés, et même l'idiot du village, que l'on avait oublié et qui, bien sûr, ignorait pourquoi il se trouvait encore là[1].

Après l'avoir longtemps convoité, ceux qui entouraient le village en prirent bruyamment possession en quelques heures. Ainsi les habitants d'al-Sheikh Muwannis, poussés dans l'abîme de l'oubli, disparurent des pages de l'histoire de la « terre d'Israël ».

Les habitations du village et ses vergers d'agrumes n'existent plus ; seuls subsistent deux ou trois masures isolées prêtes à s'écrouler, quelques tombes brisées laissées à l'abandon et quelques palmiers-dattiers résistants qui, opportunément, ne gênent pas les aires de stationnement. L'université où j'enseigne, le plus vaste palais du savoir en Israël, s'est étendue juste à côté de ces dernières ruines et se déploie sur les terres du village détruit. Le livre dont vous parcourez en ce moment les dernières pages a été rédigé, pour partie, dans l'une des salles d'étude de cet établissement. L'inspiration éthique d'une partie des stratégies narratives que j'ai adoptées trouve son origine dans cet étrange voisinage entre destruction et construction, dans cet insupportable frottement entre un passé escamoté et un présent qui assaille et secoue.

En tant qu'historien, autrement dit en agent diplômé de la mémoire qui gagne sa vie à raconter les « hier », je ne pouvais pas achever ce récit sans me confronter avec le passé de cet espace physique qui rythme mon quotidien. Certes, la main de l'homme s'est employée au maximum à faire disparaître ces reliquats, mais le sol, le ciel et l'horizon de la mer, visibles à l'ouest, sont ceux-là mêmes que d'autres yeux scrutaient, il n'y a pas si longtemps.

Oubli de la terre

On ne sait pas quand fut fondé le village d'al-Sheikh Muwannis ; l'histoire des communautés rurales est toujours plus méconnue que celle des centres de pouvoir, des temples de la finance et des cités marchandes. Toutefois, sur la carte de Pierre Jacotin, chef de l'équipe d'ingénieurs et de dessinateurs qui accompagnait l'armée de Bonaparte dans sa conquête de la région en 1799, une localité figure clairement à cet emplacement. Bien que cette carte française pionnière ne comporte aucun nom de village, en l'occurrence le dessinateur a inscrit le mot arabe *dahr* ; il avait très vraisemblablement en vue le « dos de la colline »[2]. Le village était juché au dos d'une large colline, sur la rive septentrionale de la rivière el-Auja, appelée de nos jours le Yarkon. D'après le nombre d'habitants et la superficie, c'était la plus grosse agglomération située au nord de la ville de Jaffa. C'était également, semble-t-il, un des sites de la région ayant la plus longue continuité historique, mis à part évidemment Jaffa, la capitale de la plaine côtière palestinienne.

À la fin des années 1940, les ruines d'un site grandiose appelé Tel Qasile furent découvertes à l'amorce des terres d'al-Sheikh Muwannis, non loin de la rivière (dans l'Antiquité, les eaux s'écoulaient plus au nord qu'aujourd'hui). Dès octobre 1948, six mois après que les villageois arabes effrayés ont été contraints d'abandonner leurs demeures, des fouilles archéologiques furent entreprises sur la colline de calcaire située à environ huit cents mètres au sud des maisons abandonnées.

Deux tessons d'argile portant des caractères hébraïques furent découverts par hasard au ras du sol, datant, semble-t-il, du VIIe siècle avant J.-C. ; les archéologues pensèrent d'abord qu'il s'agissait d'un site juif antique, de « l'époque du roi Salomon[3] ».

À l'instar de bien des fouilles archéologiques ultérieures en « terre d'Israël », les découvertes furent riches, mais pas juives. Il fut révélé qu'au XIIe siècle avant J.-C., les Philistins (appelés « ceux qui sont venus du vert profond » dans les documents des pharaons) avaient installé un port sur la rivière. Une localité fondée sur un territoire d'environ seize dounams (à peu près cent soixante ares) se développa autour du débarcadère. Un

temple se trouvait au centre de cette colline ; d'autres bâtiments, publics et privés, furent découverts à ses côtés. Au XIe siècle avant J.-C., la salle du culte fut agrandie et ses murs de pierre furent édifiés. À proximité des bâtiments, on trouva diverses poteries en grand nombre, allant des ustensiles de repas aux objets de culte. Les rues de la localité étaient tracées en parallèle et témoignaient plutôt en faveur d'une planification urbaine que d'une construction rurale spontanée. Les pharaons conquirent le lieu vers la fin du Xe siècle avant J.-C. ; il fut incendié et son activité notablement réduite, sans pour autant s'interrompre totalement.

Des ruines des Ve et IVe siècles avant J.-C., jusqu'au moment de la conquête par Alexandre de Macédoine, attestent d'une implantation assez stable et continue dans cette zone. Des traces nous sont également parvenues d'une activité commerciale étendue, ainsi que d'un marché bourdonnant au centre de la localité, durant les époques grecque et romaine. De la période byzantine a été conservé un édifice qui s'apparente à une synagogue samaritaine, tandis que la brève conquête perse sassanide, au début du VIIe siècle, a laissé derrière elle une monnaie en argent d'une espèce rare. Au commencement de l'ère de la conquête arabe (à la fin du règne des Omeyyades et des Fatimides) fut construit un caveau soutenu par des piliers qui servit de foyer d'accueil pour les hôtes de passage.

Du fait de la fertilité des terres dans cette zone, les villageois y demeurèrent vraisemblablement pendant toute la longue période musulmane, mais le centre de leur localité fut déplacé vers le nord-est, vraisemblablement à cause des débordements du cours d'eau lors d'hivers particulièrement pluvieux. Un village se constitua sur une colline adjacente, légèrement plus élevée que Tel Qasile. Au fil des ans, les habitants se convertirent à l'islam et l'endroit se vit conférer le nom d'un saint local inhumé sur place.

Le nom al-Sheikh Muwannis apparaît déjà dans le récit de voyage de Jacob Berggern, un prêtre érudit de l'ambassade de Suède à Istanbul qui effectua une visite en Palestine. En 1821, voyageant de Jérusalem à Saint-Jean-d'Acre via Ramleh, il passa à proximité du village. Il raconte que cette localité est juchée au flanc d'un coteau au pied duquel, malgré la

douceur de l'hiver, se trouve une étendue de terre boueuse détrempée[4].

On ne connaît pas le nombre d'habitants de l'époque ; il n'était, vraisemblablement, guère inférieur à 315, chiffre que donne le premier recensement effectué en 1879 par le Palestine Exploration Fund[5]. Il n'y a pas eu de révolution démographique significative dans les diverses parties du Moyen-Orient avant le dernier tiers du XIXe siècle, voire avant le XXe siècle. Selon le premier recensement britannique effectué en 1922, le village comptait 664 habitants ; puis on dénombre 1 154 habitants en 1931, près de 1 930 en 1945 et, en 1948, à la veille du « déracinement », 2 160 femmes, hommes et enfants résidaient dans la place[6]. L'accélération de la croissance démographique est caractéristique des premières phases de la modernisation des processus de cultures agricoles : semailles, engrais, irrigation, avec l'amélioration simultanée des conditions sanitaires. Le rythme de la poussée démographique en Palestine, grâce, notamment, au mandat britannique, s'appuie sur des phénomènes parallèles à ceux enregistrés en Europe un siècle plus tôt : l'accroissement de la production de nourriture fait régresser la mortalité infantile, tandis que ne sont pas encore apparus les facteurs de maîtrise de la natalité tels que le développement de l'éducation, l'amélioration du statut de la femme et, particulièrement, les tremplins de mobilité sociale de la génération suivante. Il y a également tout lieu de penser qu'au cours des trois dernières décennies de son existence, la prospérité du village a eu un effet d'attraction sur l'immigration de fellahs issus des régions montagneuses moins fertiles. Une telle immigration, si elle s'est produite, s'est pleinement fondue dans la population locale dont elle est devenue partie intégrante.

Al-Sheikh Muwannis n'a cessé de s'agrandir et une partie de ses habitations, originellement construites en terre glaise, a cédé la place à des bâtisses en pierre, et même en ciment. Moshé Smelansky, écrivain de renom et agriculteur dans la colonisation sioniste à qui l'on doit nombre de pages sur la vie des Arabes en Palestine, évoque avec une certaine admiration al-Sheikh Muwannis dans les années 1920 : « Tous les paysans, à quelques exceptions près, utilisent des charrues européennes. Il y a quatre moissonneuses et un gros matériel de battage. On y applique

les méthodes modernes d'ordonnancement des vergers et il y est fait usage d'engrais commerciaux à l'instar des pratiques agricoles juives[7]. » Ce fut aussi un des premiers villages à organiser une coopérative pour la vente des agrumes. Saïd Baydas, membre du village, présidait le comité des planteurs en Palestine (et il était aussi l'un des opposants au Mufti)[8]. Une école régionale élémentaire de garçons fut fondée en 1932 et, onze ans plus tard, un établissement du même type fut créé pour les filles.

L'économie florissante et l'opulence du village eurent probablement leur part dans son attitude de modération et de tolérance à l'égard de l'implantation sioniste en train de s'élargir. Tel-Aviv connaît alors un rythme de croissance stupéfiant au sud du village, et des rapports généralement amicaux se sont développés avec les nouveaux voisins. Des enfants du village se rendaient en vélo, de temps à autre, vers Soummayl, la localité située au sud de la rivière et dont les maisons jouxtaient celles des juifs. Ceux-ci avaient pris l'habitude d'acheter régulièrement des légumes et des fruits auprès des paysans prospères. Toutefois, ceux d'al-Sheikh Muwannis marquèrent leur mécontentement quand la municipalité de Tel-Aviv tenta de taxer une partie de leurs terres, mais leurs griefs s'apparentaient plus à une récrimination de contribuables qu'à une protestation nationale. De riches propriétaires de nombreuses terres du village acceptèrent même de vendre à des juifs plus de trois mille dounams situés au nord de la localité. Après cette transaction, ils disposaient encore de onze mille dounams et demi de terres fertiles sur lesquelles prospéraient de nombreux vergers, des plantations de bananiers, des champs de blé et des zones de pâturage.

Une grande partie de la production agricole était acheminée au port de Jaffa, en passant sur un pont enjambant la rivière, appelé Djessir el-Hadar. Les Ottomans l'avaient dynamité lors de leur retraite durant la Première Guerre mondiale ; les Britanniques avaient construit en lieu et place une voie de passage sur des tonneaux, qui fut remplacée en 1925 par le premier pont en béton construit en Palestine par le « bataillon du travail » pionnier. Il avait pour objectif de relier Tel-Aviv avec Herzlyia, la nouvelle colonie située plus au nord, fondée un an auparavant. Le village arabe disposa ainsi d'une voie pavée plus stable pour exporter sa

production.

On ne sait rien de l'état d'esprit du village au moment de la grande révolte arabe des années 1930. L'absence de tout signe d'effervescence incite prudemment à penser que la vigoureuse protestation anticolonialiste qui secoua l'ensemble du pays n'y suscita pas d'écho, et que la conscience nationale n'y avait pas encore véritablement germé[9]. Pendant la Seconde Guerre mondiale, de nombreux soldats britanniques ont stationné dans les environs, et Ibrahim Baydas, membre d'une des plus riches familles d'al-Sheikh Muwannis, s'associa avec des combattants libérés provenant de Tel-Aviv pour fonder un grand café à côté du pont. L'endroit, accueillant clients arabes et juifs, connut un grand succès : on y donnait des spectacles de cabaret, et ses tonnelles ombragées au bord de l'eau lui valurent le nom de « jardin d'Hawaï ». Les habitants des environs donnèrent bientôt au pont le nom du café[10]. La douceur de vivre de l'île tropicale du Pacifique semblait à portée de main.

Nous ne savons pas de quoi s'entretenaient les consommateurs arabes et juifs autour de leurs tasses de thé et de café, et nous ne le saurons très vraisemblablement jamais. Mais un premier coup fut porté à l'entente idyllique locale, non pas à cause du conflit national, mais à la suite d'un fait divers criminel. Le soir du 10 août 1947, un groupe de jeunes de la tribu bédouine d'Abou Kishk, située à l'est d'Herzlyia, fit irruption les armes à la main pour un braquage et tua le patron du café d'al-Sheikh Muwannis ainsi que plusieurs convives venus de Tel-Aviv. Cet acte de violence constitua un prélude aux secousses politiques qui ébranleraient le village quelques mois plus tard.

La tension s'accrut dans toute la région immédiatement après le vote du plan de partage de la Palestine à l'Assemblée générale de l'ONU, le 29 novembre 1947. Par cette décision, al-Sheikh Muwannis, comme les autres villages du littoral, se trouve inclus dans les frontières du futur État juif. Dans la zone de Tel-Aviv, les Palestiniens sont emplis d'inquiétude. Quelle vie auront les Arabes dans l'État des nouveaux colons qui continuent d'arriver en nombre toujours croissant ? Peut-on attendre d'un pouvoir étranger qu'il fasse preuve d'équité dans ses rapports avec la population locale ? La majorité des paisibles villageois ignorait

probablement tout de la revendication historique du sionisme concernant la propriété sur la « terre des ancêtres », même si l'on peut supposer que la propension des voisins non désirés à l'expansion territoriale était clairement perçue.

En même temps, alors que la ligne de séparation entre Tel-Aviv et Jaffa (qui demeurait une enclave dans le secteur juif) s'embrasa immédiatement en de violents affrontements dont les victimes, des deux côtés, se comptèrent par dizaines, au nord de la ville juive régnait un calme empreint d'une attente pleine de tensions.

Le premier mouvement de la Haganah avait consisté à instaurer une forte pression sur les habitants des trois villages limitrophes au sud de la rivière el-Auja (le Yarkon) et jouxtant les habitations au nord de Tel-Aviv, afin qu'ils abandonnent leurs demeures. Dès la fin de décembre, la population avait dû évacuer Soummayl et trouver refuge à Jammasin. Au cours du mois de janvier, les habitants de Jammasin et ceux qui s'y étaient réfugiés, ainsi que les villageois de Jarisha, vinrent s'installer temporairement dans le vaste al-Sheikh Muwannis où l'afflux de réfugiés issus des villages voisins rendait l'atmosphère de plus en plus lourde, et où les échos des durs affrontements à Jaffa et à Salama, localité proche, ajoutèrent à l'effroi général. Le 28 janvier 1948, Ibrahim Abou Khil, le « diplomate » du village, et quelques autres notables issus des villages alentour décidèrent de se rendre à Petah-Tikva pour discuter de la situation avec les gens de la Haganah. On choisit comme lieu de rencontre le domicile d'Abraham Shapira ; l'homme, figure légendaire de la colonisation sioniste, inspirait en effet grande confiance aux habitants autochtones de Palestine.

Yosef Olitzky, membre de la Haganah, et qui fut aussi son chroniqueur, bien qu'ouvertement hostile au grand village arabe, a témoigné de l'état d'esprit pacifique des représentants palestiniens. Il rapporte que les porte-parole du village ont fait part de leur « volonté de maintenir des rapports amicaux, et ont précisé qu'ils interdiront l'accès de leurs territoires à tout Arabe étranger et à tout fauteur de trouble venant de chez eux, et au cas où ils n'y parviendraient pas, ils prendraient contact avec la Haganah, et solliciteraient son aide[11] ».

À la suite de ces discussions, Abou Khil maintint un lien étroit avec la force juive centrale et intervint pour neutraliser les frictions et les incompréhensions engendrées sur fond de tension croissante. Au cours du mois de février, des coups de feu furent tirés sur le village d'où partirent en réponse quelques tirs isolés. Ces heurts, qui ne causèrent pas de victimes, donnèrent lieu à des arbitrages et des clarifications, tandis que les deux côtés s'employaient à apaiser le climat d'hostilité. Les jeunes du village creusèrent certes des tranchées défensives, mais toute force combattante extérieure se vit interdire l'accès au village ; les modérés, partisans de la conciliation, conservaient la maîtrise de la situation.

Cette accalmie ne suffit pourtant pas à convaincre les chefs de la Haganah. Ils s'inquiétaient de ce qu'un village arabe si imposant, nonobstant la tranquillité qui y régnait, soit situé à proximité du port de Tel-Aviv, juste à côté de la centrale d'électricité et du terrain d'aviation tous deux implantés le long du littoral. Et ce d'autant que, précisément au même moment, la Haganah avait établi le plan Daleth dans lequel elle se fixait, de façon assez explicite, l'objectif de créer une continuité territoriale sous pouvoir sioniste. Ainsi allait s'enraciner l'idée selon laquelle la présence d'une forte proportion de Palestiniens constituerait une menace pour l'existence d'un État-nation stable (et il importe d'avoir présent à l'esprit le fait que plus de 400 000, soit environ 40 %, des citoyens résidant dans les frontières prévues de l'État juif étaient arabes). Bien que des personnalités comme Israel Rokach, le maire libéral de Tel-Aviv, et Gad Machnès, représentant modéré des producteurs d'agrumes, aient tenté de toutes leurs forces d'empêcher la dégradation de la situation, leurs initiatives pacifistes, qui ne reflétaient pas la politique de la Haganah, furent vouées à l'échec[12]. Selon des témoignages, certes insuffisamment corroborés, l'organisation aurait distribué des sommes d'argent à des collaborateurs arabes pour qu'ils propagent délibérément des rumeurs sur les projets d'assaut contre le village, dans le but d'inciter les habitants à s'enfuir[13].

Il n'est donc guère étonnant qu'incitations et rumeurs fallacieuses à l'encontre d'al-Sheikh Muwannis se soient multipliées et aient enflé chaque jour. On affirma que des combattants étrangers, des « bandes »,

avaient infiltré le village et qu'une grande quantité d'armes y avait été introduite. Il a même été fait état de la présence d'officiers allemands en armes[14]. L'efficace service du renseignement de la Haganah, tout comme des vols de reconnaissance au-dessus du village avaient plus d'une fois révélé l'inanité de ces informations, mais rien n'y fit. Abraham Krinitzy, le maire de Ramat-Gan, qui convoitait les terrains du village limitrophes de sa ville, figurait parmi les principaux provocateurs. L'organisation Lehi (« Combattants de la liberté d'Israël »), qui avait relativement peu participé aux durs affrontements au sud de Tel-Aviv, se joignit à la campagne d'affolement dans le nord de la ville, dont l'objectif était de faire fuir les habitants. Yaakov Banai, l'un des commandants de l'« organisation dissidente », raconte dans ses mémoires :

> Ce village s'étend entre Tel-Aviv, Ramat-Gan et Petah-Tikva. Cette situation lui impose une attitude raisonnable et pacifique, cependant, il entretient un contact permanent avec les concentrations arabes. Shmouel Halévy [fonctionnaire à la municipalité de Tel-Aviv] conseille d'occuper le village. Nous engageons les préparatifs. On a effectué une patrouille de démonstration. Soixante hommes y ont participé. Nous sommes passés devant le village et nous avons fait en sorte que l'on sache que c'est le « groupe Stern ». Cela les a effrayés. La phase suivante a été : invitation au *moukhtar* [maire du village] à venir nous rencontrer au pont Musrara, à l'entrée de Tel-Aviv. Deux *moukhtars* se sont présentés à cette rencontre : celui d'al-Sheikh Muwannis et un autre du village Jlil [aujourd'hui Gliloth]. Ils sont venus à dos d'âne et en costume de cérémonie. Shmouel Halévy leur a annoncé qu'ils devaient, sous vingt-quatre heures, collecter toutes les armes du village et les apporter à l'endroit indiqué. Ils ont prétendu ne posséder que des pistolets, leur arme personnelle [utilisés à l'occasion des mariages]. Il a suffi de ces deux événements, la patrouille près du village et la rencontre, pour les effrayer. Ils ont commencé à quitter les lieux. Nous avons continué à faire pression sur les Arabes du village[15].

La « pression » suivante fut un véritable acte de terreur. Elisha Eivazov (Abraham Cohen), l'un des combattants du Lehi, fut pris alors qu'il se dirigeait vers Naplouse aux commandes d'un camion chargé d'explosifs qu'il devait faire exploser devant le quartier général arabe de la ville. Le 12 mars, en réaction, ses compagnons d'armes kidnappèrent quatre personnes d'al-Sheikh Muwannis, accompagnées pour l'occasion d'un jeune mineur, qui se rendaient à Jlil pour chercher de la nourriture et de

l'essence. Les cinq otages n'avaient évidemment pas le moindre lien avec la capture d'Eivazov à Naplouse, mais les ravisseurs du Lehi menacèrent de les exécuter si leur camarade n'était pas libéré. Au sein du village, des rumeurs circulèrent indiquant que les otages avaient déjà été assassinés, ce qui eut pour effet de porter la panique à son comble. Tous les cinq furent finalement libérés à la suite d'une action de conviction, de dissuasion et de médiation menée par la Haganah (il s'avéra entre-temps qu'Eivazov avait été exécuté juste après sa capture). Mais cet acte de terreur avait déjà produit l'effet que ses instigateurs escomptaient. « Ils sont de plus en plus nombreux à quitter le village », et Banai de poursuivre avec satisfaction : « Nous leur avons laissé une voie de sortie, la plupart s'enfuient avec leurs bagages sur des chameaux en direction de Qalqilya et Tulkarem[16]. »

Les héros extrémistes du Lehi ne furent pas seuls à assurer le contrôle de la « voie de sortie » vers le nord laissée aux habitants d'al-Sheikh Muwannis ; ils furent rejoints par les hommes modérés de la Haganah. Malgré les hésitations et les scrupules et, bien sûr, les accords informels antérieurs, le commandement de la Haganah de la région de Tel-Aviv décida de se joindre à l'« organisation dissidente » pour bloquer toutes les voies d'accès au village. Il convient de rappeler que le mandat britannique était toujours en vigueur, et que les soldats de Sa Gracieuse Majesté étaient encore présents dans cette zone. Cette présence n'a cependant, pas empêché le bataillon 33 de la brigade Alexandroni d'encercler la localité et d'occuper quelques maisons dans ses franges, dans la journée du 20 mars. Plus aucun passage ni mouvement n'était désormais possible sans l'autorisation des assiégeants, et tout ravitaillement du village subissait une inspection sévère. Toute sortie dans les champs était rendue impossible, et la récolte des produits mûrs ne pouvait plus être effectuée. Toute personne sortie du village s'y voyait interdire le retour. L'étranglement économique et la pénurie d'essence pour faire fonctionner les générateurs causèrent rapidement un manque de nourriture et même d'eau. Les quelques résidents encore présents dans le village l'évacuent à leur tour, durant ses derniers jours, avec à leur tête Ibrahim Abou Khil qui, jusqu'au dernier moment, avait naïvement fait confiance à ses « amis

» juifs.

Aussitôt après le départ du dernier des habitants, à l'exception de l'« idiot du village » évoqué précédemment et dont on ignore ce qu'il advint, les hommes du Lehi s'empressèrent de s'emparer des principaux bâtiments. Ils y installèrent leur base centrale qu'ils baptisèrent « Ramat Yaïr », en hommage à Abraham Stern, leur commandant défunt, dont le pseudonyme hébreu était « Yaïr »[17]. C'est de là que partit, quelques jours plus tard, l'ordre donné aux combattants de l'organisation de participer à l'occupation du village de Deir Yassin, à côté de Jérusalem, où, comme l'on sait, un bref combat s'acheva le 9 avril par la tuerie de plus de cent vingt habitants du village et l'humiliation publique des survivants. « Ramat Yaïr » subsista jusqu'au 29 mai, date à laquelle les disciples et héritiers de Stern furent intégrés dans l'Armée de défense d'Israël, à la suite de quoi le site devint une base de la toute nouvelle armée israélienne. On entreprit également d'en faire rapidement un lieu de peuplement pour les nouveaux immigrants juifs, de peur que les réfugiés partis du village ne tentent de s'infiltrer et d'y revenir.

Pendant ce temps, les habitants d'al-Sheikh Muwannis, en proie à la peur et contraints à l'exil, étaient déjà loin. Une partie d'entre eux atteignit Qalqilya et Tulkarem, deux villes passées après la guerre sous contrôle jordanien, tandis que certains se dispersaient dans des villages du « triangle », comme Tira et Jaljulia, devenus partie du territoire israélien. D'autres arrivèrent dans des camps de réfugiés de la bande de Gaza. En Israël, ils furent au début installés sous des tentes, sans aucune ressource, et se virent imposer des restrictions de mouvement. D'autres encore quittèrent la rive occidentale du Jourdain et l'État d'Israël et entreprirent d'errer dans tout le Moyen-Orient ; quelques-uns réussiront à gagner les États-Unis et le Canada. Les biens, considérables, qu'ils avaient laissés à al-Sheikh Muwannis furent confisqués par les autorités israéliennes. Ceux d'entre eux qui étaient restés en Israël furent déclarés « absents-présents » et le droit de propriété sur leurs terres leur fut dénié. Aucun habitant du village ne reçut le moindre dédommagement.

Des années plus tard, ils viendraient, en secret, pour voir de loin leurs demeures. Les réfugiés devenus citoyens de l'État d'Israël ont pu

accomplir ce « pèlerinage » avant 1967 ; ceux qui résidaient sur la rive occidentale du Jourdain ne revinrent, les larmes aux yeux, sur leur bonne vieille colline calcaire qu'après la guerre des Six Jours.

Terre d'oubli

Les habitants d'al-Sheikh Muwannis connurent un sort moins cruel que ceux de Deir Yassin, Ein al-Zeitoun, Balad al-Shaykh et d'autres villages dont les habitants payèrent de leur vie le fait d'avoir soutenu la résistance armée à la création d'un État juif sur leurs terres. Cependant, la destinée de ceux d'al-Sheikh Muwannis fut, sans aucun doute, plus douloureuse que celle qu'éprouvèrent, par exemple, les gens d'Ein Houd.

Les membres de cette paisible localité située au nord de la plaine côtière décidèrent, à l'instar de ceux d'al-Sheikh Muwannis, de ne pas s'affronter à la force militaire sioniste, mais ils furent malgré tout expulsés de leurs foyers. Assez étonnamment, une partie d'entre eux fut autorisée à continuer de résider sur une colline proche de leur village, qu'il leur fut ainsi donné de regarder de loin, pour le reste de leur vie. Leur « ancien » lieu fut transformé en un village d'artistes israéliens juifs, tandis que leur « nouvel » Ein Houd fut considéré comme une localité non reconnue par les autorités. Toutefois, la chance finit par leur sourire, et au bout de cinquante-deux ans, ils obtinrent une reconnaissance officielle puis, en 2006, ils furent même reliés au réseau d'électricité israélien[18]. Les gens d'al-Sheikh Muwannis, en revanche, ne purent continuer à vivre en communauté : la majeure partie d'entre eux se dispersa dans le monde entier.

Le récit des événements d'al-Sheikh Muwannis ne fait pas exception. Il est rappelé ci-dessus, dans le chapitre 4, qu'en plus des quartiers arabes de plusieurs villes plus de quatre cents villages ont été écrasés et effacés de la « terre d'Israël » lors de la guerre de 1948, parfois même après la fin des combats[19]. Environ sept cent mille personnes ont été déracinées au cours de la *Nakba*, et spoliées de leurs maisons et de leurs terres sans le moindre dédommagement ni contrepartie. Beaucoup d'entre elles, et leurs descendants, vivent encore dans des camps de réfugiés disséminés au

Moyen-Orient. Pourquoi donc, dans ces conditions, évoquer précisément tel village en particulier ?

J'ai exprimé au début de cet épilogue combien je ne puis me défaire, à l'égard de ce lieu, d'une sensation d'oppression dont je pense qu'elle doit certainement être partagée par tous les historiens qui travaillent à l'université de Tel-Aviv. Je tente, avec précaution, de tracer des souvenirs à partir des reliquats d'une documentation sur un passé tombé dans l'oubli ; et l'enseignement de l'histoire est mon métier. Les étudiants attendent de ma part un niveau recevable de sincérité scientifique et d'impartialité. C'est pourquoi, au début de chaque cours, je m'applique à les sensibiliser au fait que toute mémoire collective est toujours, dans une certaine mesure, le produit d'une construction culturelle porteuse, dans la plupart des cas, des préoccupations et des courants d'opinion du présent. Je veille notamment à souligner que, s'agissant de l'histoire des nations, le présent découle certes du passé, mais il façonne aussi assez librement ce dernier ; et ce passé recréé comporte toujours d'immenses zones d'oubli.

Je vis au sein d'une nation et sur un territoire qui, tous deux, expriment de façon évidente des constructions mémorielles élaborées à partir d'un champ situé quatre mille ans en arrière. La mémoire juive, revisitée et reconstituée, est devenue le souffle du mouvement sioniste et la principale légitimation de son entreprise de colonisation. Là se trouve, entre autres, l'origine de la mentalité politique israélienne selon laquelle le « temps court » palestinien ne saurait peser du même poids que le « temps long » juif : que signifie un exil de soixante ou soixante-dix ans face à un exil de deux mille ans ? Peut-on comparer la nostalgie de simples paysans et de leurs descendants avec l'aspiration et l'espérance juives éternelles du retour ? Que vaut la propriété revendiquée par des réfugiés sans foyer, au regard de la promesse divine, même si Dieu n'existe pas vraiment ?

La petite histoire d'al-Sheikh Muwannis est liée pour moi à l'exclamation de l'enfant sur la nudité du roi, dans le conte d'Andersen intitulé *Les Habits neufs de l'empereur*. Pour justifier cette affirmation catégorique désobligeante, il me faut attirer l'attention du lecteur sur la politique de la mémoire qui trouve son expression la plus aboutie au cœur

des anciennes terres du village.

On trouve aujourd'hui sur ces terrains, devenus des quartiers d'habitation israéliens huppés[20], une étrange et exceptionnelle concentration d'agences suprêmes du souvenir : le Musée d'Eretz Israël, le Musée du Palmakh, le Musée israélien du centre Rabin et, bien sûr, la Maison de la diaspora – Musée du peuple juif. Ces quatre temples de la mémoire ont vocation à entretenir et à illustrer un passé juif, sioniste et israélien.

Le Musée d'Eretz Israël est le plus ancien : il fut fondé en 1958 à l'extrémité sud du village, autour des fouilles de Tel Qasile entreprises dix ans auparavant. Le musée s'emploie à présenter toute « l'histoire du pays et sa culture », qui s'ajoutent aux découvertes archéologiques provenant, d'après le catalogue, de « l'époque de la Bible ». Y figure une exposition permanente, « Le pays du baron », qui présente surtout dans le détail les actions menées par Edmond de Rothschild pour « affermir la colonisation juive sur la terre d'Israël ». Le pavillon de l'ethnographie et du folklore, consacré à l'évocation des « modes de vie juifs dans les diverses communautés du monde », est très symboliquement situé dans un des bâtiments du vieil al-Sheikh Muwannis, sans évidemment faire la moindre référence à l'origine de l'édifice, ni aux « modes de vie » de ses précédents occupants.

L'appellation originelle du lieu était « Musée du pays », mais avec la nomination du général de réserve Rehavam Zeevi comme président de son directoire, en 1981, il reçut une nouvelle dénomination : « Musée de la terre d'Israël ». L'établissement bénéficia de l'emballement et du grand amour de Zeevi pour sa patrie en expansion, que la teneur des sujets d'exposition vint concrétiser. Le fait d'avoir fondé, en 1988, un parti politique nommé Patrie et qui appelait au « transfert » des Arabes israéliens n'empêcha pas le général à la retraite de continuer à diriger le musée jusqu'en 1991, date à laquelle il fut nommé ministre dans le gouvernement israélien. Au moment où ces lignes sont écrites, le musée est dirigé par l'ancien général de brigade Dov Tamari, également nanti du titre de docteur en histoire.

Le Musée du Palmakh (ce dernier terme signifiant « unités de choc »),

comme une forteresse coulée dans la fonte, est situé un peu plus en hauteur, au dos de la colline de calcaire. Sur son fronton s'inscrit en grand le slogan : « Droiture du chemin », extrait d'un célèbre poème de Nathan Alterman qui, en 1948, s'était enthousiasmé pour la découverte de la Tel Qasile « juive », et qui compta en 1967 parmi les fondateurs du Mouvement pour le grand Israël. Le comité qui dirige le site est présidé à l'heure actuelle par l'ancien général Yeshayahou Gavish, et placé sous la tutelle du ministère de la Défense. Le musée a été créé en 2000 afin de transmettre à la postérité les faits d'armes des troupes de choc de la Haganah. Le Palmakh joua, comme l'on sait, un rôle central dans la guerre victorieuse de 1948, mais non pas, fortuitement, sur le « front » d'al-Sheikh Muwannis. Presque tous les hauts commandants de l'Armée de défense d'Israël, durant deux décennies, furent issus de ses rangs ; le plus internationalement célèbre d'entre eux fut Yitzhak Rabin.

Le centre Rabin, situé juste derrière le Musée du Palmakh, fut créé en 1997 pour immortaliser le souvenir du Premier ministre assassiné. Au cœur de l'établissement se trouve le Musée israélien destiné notamment, selon ses fondateurs, à présenter « l'image du projet sioniste comme une *success story* ». Une des fondatrices du musée, et responsable de son contenu, est la professeure Anita Shapira, qui dirige également le Centre de recherche sur le sionisme de l'université de Tel-Aviv. Le président du conseil public à l'initiative du centre, et sa figure la plus marquante, fut Yaakov Perri, ancien chef des Services de sécurité générale qui, quelques années plus tard, sera nommé président du directoire de la Maison de la diaspora à l'université de Tel-Aviv toute proche : ce faisant, il ne s'éloignait guère de son pôle d'action précédent.

La Maison de la diaspora – Musée du peuple juif fut fondée en 1978 en plein cœur du campus universitaire de Tel-Aviv. Yaakov Perri préside son directoire depuis 2009, tandis que la présidence de son comité de direction international est dévolue à Leonid Borisovitch Nevzlin. Cet homme d'affaires russe à succès, soupçonné par les autorités de son pays d'avoir commandité des meurtres ainsi que de fraude fiscale à hauteur de plusieurs milliards de dollars, a trouvé refuge en 2003 en Israël où son ami Ariel Sharon l'a sollicité pour sauver de la crise financière le temple de la

mémoire juive : grâce à ses économies, importées de Russie, il s'est effectivement acquitté de cette mission[21].

La finalité officielle du musée est ainsi formulée : « présenter et représenter l'histoire du peuple juif qui se prolonge depuis quatre mille ans », « entretenir un sentiment d'appartenance chez les visiteurs juifs et fortifier l'identité juive », et aussi « amener les visiteurs non juifs à comprendre et à connaître le peuple juif et à apporter un soutien à Israël comme État juif ». On trouve notamment au musée un Centre de généalogie juive où sont déjà enregistrés trois millions de juifs. Le Centre offre aux visiteurs non seulement la possibilité de « suivre l'arbre généalogique des familles juives », en recourant aux patronymes, mais aussi d'être aidé en cela par l'examen de l'ADN. Le collecteur génétique contient déjà trois cent mille échantillons, et la main est encore tendue car « la généalogie génétique revêt une importance particulière pour le peuple juif ».

Dans le collège des directeurs internationaux et au directoire du musée, aux côtés d'importants hommes d'affaires et d'anciens militaires, siègent de vénérables historiens représentant l'université de Tel-Aviv et l'université hébraïque de Jérusalem ; au moment de la rédaction de ces pages, il s'agissait d'Israel Bartal, Jeremy Cohen, Itamar Rabinovich et Raanan Rein. Comme pour les autres musées mentionnés précédemment, un tel ensemble de notabilités sociales caractérise toute institution culturelle d'importance en Israël.

Un flot de mémoire juive envahit et submerge les terres du vieil al-Sheikh Muwannis. Il s'élève comme une puissante vague venue d'une rivière en basses eaux, il monte à l'assaut sur le versant de la colline et, tout en puissance, va jusqu'au cœur du village effacé. Il charrie des milliers de détails, d'accessoires, d'inscriptions et d'images. Un capital important a été investi afin d'immortaliser la destinée, la souffrance et la réussite juives. Des visiteurs, par centaines, viennent chaque jour en prendre connaissance : enfants des écoles, soldats de l'armée, citoyens ordinaires et aussi de nombreux touristes. Ils en ressortent avec un profond sentiment de satisfaction et la conviction que leur conscience du passé national est désormais solidifiée et stabilisée.

Faut-il préciser qu'aucun des grands et prestigieux gardiens du temple du souvenir mentionnés ci-dessus ne fait la moindre référence à l'histoire du lieu sur lequel il est bâti ? Partant du principe qu'un village arabe ancien n'a rien à voir avec le passé juif, sioniste ou israélien, il n'y aurait aucune raison d'en faire apparaître une trace ou un souvenir quelconque dans tout le dédale de ce vaste et insatiable quartier des musées.

Le campus de l'université de Tel-Aviv a été implanté sur les hauteurs de la colline de calcaire, avec l'effacement progressif d'al-Sheikh Muwannis. L'année 1964 figure comme date officielle de la fondation du campus, cependant, dès 1955 avait été posée la « première pierre » d'un bâtiment académique qui dominait de sa façade imposante les modestes bâtisses du village. Celles-ci, dès 1948, furent utilisées pour loger des juifs déracinés et sans ressources. Une petite guerre d'usure allait s'engager, dans les années suivantes, entre l'université et ces nouveaux habitants des couches défavorisées. C'est finalement en 2004, et en contrepartie de paiements à hauteur de 108 millions de shekels, qu'eut lieu l'évacuation du terrain par la majorité des résidents ; le palais du savoir put alors continuer de monter en puissance et s'étendre vers le sud, tout en écrasant systématiquement le reste des maisons[22]. L'indemnisation des propriétaires non juifs originels du terrain n'a, évidemment, jamais été à l'ordre du jour.

L'université de Tel-Aviv emploie plus de soixante historiens chargés de cours dans trois départements différents ; un nombre équivalent y a enseigné et se trouve maintenant à la retraite. Il n'y pas, dans le monde académique israélien, d'autre communauté de la mémoire aussi nombreuse et aussi prolifique. Ces chercheurs ont produit plusieurs dizaines de volumes en histoire internationale, du Moyen-Orient, juive et israélienne. Leur renom scientifique a franchi de longues distances, et certains d'entre eux sont invités permanents dans de prestigieuses universités étrangères. Aucun d'entre eux n'a, cependant, ressenti la nécessité d'écrire un seul livre, ni même un seul article scientifique, sur l'histoire de la terre située sous l'asphalte et le béton où s'est accumulé leur capital de prestige. Aucun d'entre eux, non plus, n'a dirigé un travail de master ou de doctorat sur la tragédie des villages sans voix qui ont été déracinés et ont disparu

de ce lieu. Comme toujours s'agissant des histoires nationales, la part d'ombre est refoulée, en attendant, dans le meilleur des cas, d'être exhumée par les générations futures. Les barons de la mémoire sont supposés faire preuve d'esprit scientifique, il ne leur est pas demandé d'avoir également une approche éthique[23].

En 2003, un groupe de militantes israéliennes intitulé Zorkhot (« elles se souviennent »), qui s'est donné pour objectif de perpétuer le souvenir de la *Nakba*, a écrit au professeur Itamar Rabinovich, alors président de l'université de Tel-Aviv, pour demander que cette dernière mentionne « sobrement ce passé gommé » concernant al-Sheikh Muwannis[24]. Cette demande était soutenue par vingt enseignants de l'université, auxquels s'étaient joints des dizaines d'étudiants et des descendants d'habitants du village. Rabinovich, ancien colonel dans les services du renseignement de l'armée et ancien ambassadeur d'Israël à Washington, est également un historien spécialiste du Moyen-Orient à qui a été décerné, aux États-Unis, le prix du livre juif pour ses travaux de recherche scientifique. Malgré ses titres d'agent de la mémoire par excellence, mais aussi de membre du directoire de la Maison de la diaspora – Musée du peuple juif, la demande formulée par les enseignants et les étudiants d'immortaliser le proche passé est demeurée sans réponse de sa part ; il semble l'avoir volontairement ignorée. Face aux questionnements insistants de journalistes, le porte-parole de l'université a répondu en ces termes : « Un projet d'histoire de l'université est en cours de rédaction ces jours-ci, et il fera référence à al-Sheikh Muwannis. La demande sera prise en considération à la fin[25]. » À ce jour, en 2012, le projet attendu n'a pas vu le jour : l'université de Tel-Aviv et le territoire sur lequel elle est implantée ne disposent toujours pas d'une histoire écrite.

À dire vrai, il existe cependant une évocation des restes de ce passé refoulé et indésirable : sur le flanc sud de l'université s'élève un bâtiment arabe réhabilité, appelé la Maison verte, officiellement destiné à servir de lieu de rencontre pour les personnels de l'université. Ceux-ci, toutefois, ne le fréquentent guère, à cause des tarifs élevés qui y sont pratiqués. Le lieu a de fait été reconverti en espace dédié à l'organisation d'événements lucratifs, avec notamment un restaurant accueillant des hôtes de marque à

l'occasion de congrès ou de kermesses pour la récolte de fonds. Un panneau d'indication sur le site comporte le texte suivant :

> La maison est un bien architectural unique en son genre restant du village Sheikh Muwannis. Le village Sheikh Muwannis se trouve aux abords d'une localité philistine antique du XIIe siècle avant J.-C. (Tel Qasile). Durant la première moitié du XIXe siècle, le village s'est développé et étendu ; à côté de bâtisses en pierre brute apparurent des maisons spacieuses en pierre de taille. Au terme de la Première Guerre mondiale, les Britanniques arrivèrent à l'orée du village qui se trouvait sous le pouvoir turc. Lors d'une attaque surprise, dans la nuit du 2 décembre 1917, le village tomba aux mains des Britanniques. La transition au régime du mandat amena le développement de toute la région : Tel-Aviv, Jaffa ainsi que le village Sheikh Muwannis. La Maison verte se détachait de loin, du fait de sa couleur et de l'arcade majestueuse qui ornait son fronton. À ce stade, les deux étages supérieurs étaient habités, et l'étage inférieur était dévolu au commerce et à l'artisanat.
>
> La situation du village a changé à partir de 1924 : une partie de ses terres fut vendue, et des négociations furent engagées pour acquérir d'autres terres. En mars 1948, un camp du Lehi fut installé dans le village sous le nom de « Ramat Yaïr ». Le grand rassemblement de tous les soldats du Lehi y fut organisé, au cours duquel il fut donné lecture de l'ordre du jour sur l'intégration de leurs troupes dans l'Armée de défense d'Israël. Après la création de l'État (juin 1948), des personnels de l'armée de l'air et des gens du Makhal (volontaires venus de l'étranger) furent logés à Sheikh Muwannis. À partir de 1949 et par la suite, des émigrants, et à leurs côtés des réfugiés victimes de guerre, furent installés dans des maisons du village, il en alla de même pour des combattants revenus des combats de la guerre d'indépendance pour lesquels une solution de logement n'avait pas été trouvée. En 1964, le campus de l'université à Ramat-Aviv fut inauguré. Avec le développement de l'université, la Maison verte a trouvé sa vocation de club des personnels[26].

On ne sait pas qui, parmi les historiens chercheurs israéliens de l'université de Tel-Aviv, s'est porté volontaire pour rédiger ce texte qui est retranscrit ici dans sa quasi-intégralité tant il exprime fidèlement la conscience israélienne du passé : la terre a été achetée, elle n'a pas été prise par la force. La localité arabe, qui s'est trouvée miraculeusement évacuée, a servi de refuge aux victimes juives. Le village dont des parties ont commencé d'être vendues dans les années 1920 est devenu, par hasard, une base du Lehi à la fin des années 1940, pour finir en une université réputée. Nulle trace de ce qui est arrivé à ses anciens habitants en mars 1948, ni du siège, ni de l'étranglement économique, ni de l'enlèvement, ni de la succession des menaces. Par-delà les nombreuses

justifications, l'indifférence à la souffrance de l'autochtone constitue une caractéristique saillante de la colonisation sioniste. La dissimulation de l'existence de l'autre conditionne la justesse de la voie historique.

L'ironie suprême dans l'histoire de la Maison verte est qu'elle était la demeure d'Ibrahim Abou Khil, familier de la Haganah et qui fut le dernier à quitter le village parce qu'il faisait confiance à ses amis. Un investissement lourd présida à la construction de cette bâtisse joliment façonnée : expression vraisemblable de la confiance des résidents dans le fait qu'ils y vivraient pour longtemps. La diplomatie conciliante d'Abou Khil s'accordait bien à cet état d'esprit. Il s'est lourdement trompé ; il ne savait pas que lui-même, ses ancêtres, tout comme ses enfants, étaient nés sur la « terre d'Israël », et qu'en conséquence ils ne pouvaient y résider qu'à titre temporaire.

*

« Comme il fut facile d'être séduit, de se perdre consciemment et de se joindre à la grande masse générale des menteurs – cette masse composée de l'ignorance crasse, de l'indifférence utilitaire et de l'intérêt égoïste éhonté[27]. » Ces mots du grand écrivain israélien S. Izhar dans *Hirbat-Hiza*, qui se réfèrent directement à la situation tragique des réfugiés en 1948, m'ont accompagné pendant des années, mais je n'ai pas non plus de quoi en éprouver une fierté particulière. Certes, je figurais en 2003 parmi les signataires de la lettre adressée au président de l'université de Tel-Aviv, mais jusqu'ici je n'avais pas éprouvé la nécessité d'évoquer réellement l'histoire du village sur l'ancienne terre duquel je travaille. J'étais trop occupé à d'autres sujets, éloignés dans le temps et dans l'espace ; mais en préparant ce livre, j'ai compris que, cette fois-ci, je ne pourrai pas faire abstraction d'un lieu si proche et écarter cette blessure non encore cicatrisée.

Dans mes pérégrinations culturelles et de recherche, j'ai appris un certain nombre de choses, dont une me paraît particulièrement importante : le souvenir et la connaissance des victimes que nous avons causées permettent davantage la réconciliation entre les humains et une vie guidée

par des valeurs que le fait de ressasser en permanence que nous sommes les descendants d'autres victimes du passé. La mémoire généreuse et courageuse, même empreinte d'une pincée d'hypocrisie, constitue une condition décisive de toute civilisation éclairée. De plus, combien de temps nous faudra-t-il encore pour comprendre que la victime ne pardonnera jamais à celui qui l'a persécutée tant que ce dernier ne sera pas prêt à reconnaître l'injustice commise et refusera de la dédommager ?

À la fin de 2003, j'ai vu démolir la grande maison singulière de Mahmoud Baydas, située des années durant au pied de la colline calcaire, faisant directement face au Musée de la terre d'Israël. Je me tenais non loin de Magdoline Sebakhi Baydas, sa petite-fille, venue de la ville de Lod. Lorsque les pelleteuses ont déblayé les derniers pans de mur abattus pour faire la place à une zone « tel-avivienne » d'immeubles de prestige, elle a vacillé sous l'emprise de la tristesse, avant d'éclater en sanglots. N'ayant jamais vécu semblable situation, je pouvais difficilement imaginer les émotions qu'elle éprouvait. Mon père, qui n'était déjà plus en vie, aurait pu, peut-être, mieux la comprendre : en 1945, il était retourné à Lodz, en Pologne, et s'était tenu debout devant la maison détruite de sa mère. Des années plus tard, au retour d'une visite dans sa ville natale, il m'avait raconté que dans le quartier où il avait vécu, désormais détruit et effacé, des plaques commémoratives de la présence de la communauté juive avaient été posées. Cela n'avait pas, pour autant, diminué sa nostalgie pour un passé anéanti d'un seul coup.

Je travaille depuis vingt-six ans à l'université de Tel-Aviv et j'y suis très attaché. J'aime y enseigner et grâce à elle, entre autres, j'ai pu écrire ce livre. Bien évidemment, je ne pense pas, ni ne conseille, qu'il faille effacer une université pour recréer à sa place un village et des vergers. De plus, je ne crois pas qu'il sera donné aux descendants des réfugiés palestiniens de revenir en masse sur les lieux où ont vécu leurs parents et les parents de leurs parents. Toutefois, tout comme l'État d'Israël doit reconnaître le malheur que sa création a causé à l'autre, palestinien, et en payer le prix dans le cadre du processus de paix espéré, il serait juste que mon université pose, devant son portail d'entrée, une plaque commémorative dédiée aux expulsés d'al-Sheikh Muwannis, le paisible village dont la

présence est enfouie et refoulée.

Il faudrait également qu'un monument en témoignage de la destinée des réfugiés du district de l'ancienne Jaffa soit érigé, à Ramat-Aviv, dans le quartier du souvenir, entre les quatre grands musées qui immortalisent la « longue histoire de la terre d'Israël », en même temps que « le passé et le présent du peuple juif immortel ».

Pour cela, est-il un endroit plus approprié que la Maison verte ? Le bénéfice moral qu'en récolterait l'université couvrirait largement la perte financière induite par la fermeture de la salle des événements. Mon université assumerait ainsi un rôle de briseur des glaces de l'oubli, ce ciment mental de la perpétuation du conflit.

Peut-être fais-je une complète erreur de calcul ? Les généreux donateurs sionistes du monde entier, dont le soutien a permis la fondation des bâtiments de l'université, mais aussi des musées implantés dans le quartier, n'apprécieraient peut-être pas la présence d'une commémoration palestinienne au cœur de leur « terre d'Israël ». Le rappel de la *Nakba* et le combat contre ses « négationnistes » porteraient-il atteinte à leur sentiment de propriété sur la terre de leurs ancêtres ? Cela les conduirait-il, de ce fait, à réduire leurs contributions, à mettre fin à leurs dons, à devenir des déçus de leur État juif ?

Toute modification de la politique de la mémoire résulte d'affrontements dans le champ des forces hégémoniques qui fixent la culture de la société et définissent, en fin de compte, son identité collective. Les caractéristiques de la mémoire et de l'identité dépendent toujours de la forme de la conscience nationale dans laquelle ils s'insèrent. Les Israéliens juifs seront-ils capables, au nom de leur avenir au Moyen-Orient, de redéfinir leur souveraineté et, en conséquence, de modifier leur rapport à ce lieu, à son histoire, et particulièrement à ceux qui en ont été déracinés ?

L'historien ne sait pas répondre à cette grave question ; il devra se contenter d'espérer que ce livre apportera une contribution, fût-elle modeste, au commencement du changement.

Index

Remerciements

Je remercie du fond du cœur tous mes amis et connaissances, qui m'ont aidé, d'une façon ou d'une autre, à achever ce récit : Yehonatan Alsheh, Joseph Barnéa, Camille Clavel, Yaël Dagan, Richard Desserame, Eran Elhaik, Alexander Eterman, Levana Frenk, Jean-Luc Gavard, Israël Gershoni, Noa Greenberg, Yuval Laor, Gerardo Leibner, Ran Menachmy, Mahmoud Mosa, Linda Nezri, Nia Perivolaropoulou, Christophe Prochasson, Anna Sergeyenkova, et Asaad Zoabi.

À Varda, mon épouse, et à Edith et Liel, mes filles, je dois beaucoup plus que ce que je puis exprimer.

À Jean Boutier, Yves Doazan et Arundhati Virmawi, tous trois de la branche marseillaise de l'École des hautes études en sciences sociales, je dois énormément pour l'hospitalité chaleureuse qu'ils m'ont témoignée.

Je dois des remerciements particuliers à mon ami Michel Bilis qui a traduit ce livre, et à toute l'équipe des Éditions Flammarion qui a si bien œuvré à sa publication et lui a ôté le maximum d'imperfections, pour le rendre accessible et lisible.

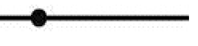
Je remercie mes étudiants pour n'avoir pas cessé de mettre à l'épreuve mon imagination d'historien, et aussi ceux qui ont été obligés d'écouter patiemment mes paroles, tout en attendant impatiemment que je me taise.

À tous ceux qui ont blâmé ou massacré mon précédent livre, et qui, par là même, m'ont incité et orienté dans l'écriture de ce récit, je dois plus qu'ils ne pourraient, ou voudraient, imaginer. Le principal argument de mes détracteurs fut que tout ce que j'avais présenté était déjà connu et avait déjà été écrit par eux et, en même temps, était inexact. Je dois reconnaître que leurs propos contiennent une demi-vérité : tout ce qui était connu, à une certaine époque, et fut ensuite mis à l'écart, ou poussé sous le tapis, était remis au centre dans le récit critique que j'ai tenté de restituer, et, de ce fait, il ne pouvait qu'être politiquement incorrect et

historiquement défectueux. Il ne me reste plus qu'à espérer que le présent ouvrage réussira, ne serait-ce que partiellement, à connaître les mêmes suites.

Les erreurs, les fautes, les inexactitudes, les exagérations et les idées anormales sont exclusivement de mon fait. J'en suis l'unique responsable, et tous ceux mentionnés ci-dessus, en sont totalement innocents.

Table



Flammarion

1. Le mur des Lamentations n'est pas le mur du temple évoqué dans le *Midrash raba* du Cantique des cantiques. Il ne s'agit pas d'un mur mais de la muraille d'une cité dont l'appellation hébraïque (*HaKotel*) prête à confusion. Sa reconnaissance comme lieu de prière est intervenue ultérieurement, à compter du XVIIe siècle semble-t-il, et son importance n'est en rien comparable au statut sacré très largement antérieur de l'esplanade d'el-Aksa (dôme du mont du Temple). Les fidèles juifs ne pouvaient accéder au mont du Temple que s'ils acquéraient la cendre d'une vache rouge.

2. Il en va de ce « chant de la guerre des Six Jours » comme du mur des Lamentations : j'ignorais, comme presque tout le monde, qu'en fait nous fredonnions un refrain copié d'une berceuse basque intitulée *Pello Joxepe*. Il n'y a pas de quoi s'émouvoir : nombreux sont ceux qui entonnent *Hatikvah* (*L'Espérance*), l'hymne du mouvement sioniste, devenu ensuite l'hymne national de l'État d'Israël, sans savoir que sa mélodie a été reprise de *La Moldau*, une pièce musicale du compositeur tchèque Bedrich Smetana (elle-même issue d'un poème symphonique intitulé *Ma patrie*). On pourrait y ajouter le drapeau israélien : l'étoile de David qui figure en son centre n'est pas un symbole juif antique, mais provient du continent indien où diverses branches religieuses ainsi que des armées en ont fait usage à plusieurs reprises au cours de l'histoire. L'invention de traditions nationales comporte souvent davantage d'imitations et de plagiats que d'inspirations originales. Sur ce sujet, voir Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *L'Invention de la tradition*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

3. Acronyme hébreu d'une unité de l'armée israélienne : « Jeunesse pionnière combattante » (n.d.t.).

4. J'ai en vue, bien évidemment, le général interprété par George C. Scott dans le film *Patton* réalisé en 1970.

5. Littéralement : « unités de choc » ; groupes armés paramilitaires sionistes créés en 1941 en Palestine (n.d.t.).

6. *Essais sur le problème juif*, Paris, Payot, 1969, p. 167-168.

7. À titre d'exemple caractéristique, Anita Shapira, une historienne israélienne célèbre, affirme à propos des changements intervenus à partir de 1967 : « la rencontre avec les Arabes de la terre d'Israël fut troublante » (Anita Shapira, « De la génération du Palmakh à la génération des enfants aux chandelles. Une identité israélienne en mutation », in Yossi Mali [dir.], *Guerres, révolutions et identité générationnelle* [en hébreu], Tel-Aviv, Am Oved, 2001, p. 137).

8. Paris, Fayard, 2008, rééd. Flammarion, « Champs », 2010.

9. *Financial Times*, 13 novembre 2009.

10. La création de l'État d'Israël et le conflit consécutif avec le nationalisme arabe ont entraîné le déracinement des communautés juives de leurs patries, et l'immigration, choisie ou imposée, de fractions d'entre elles en Israël.

11. L'embryon d'un peuple moderne formé, en Europe orientale, par la vaste population yiddishophone, cruellement anéantie ou expulsée au cours du XXe siècle, a indirectement donné consistance à la conception trompeuse d'un « peuple juif » mondial.

12. Jusqu'à aujourd'hui, l'unique voie d'adhésion à ce groupe – y compris pour un athée intégral – réside dans la conversion religieuse, et non pas dans le partage d'une langue ou d'une culture quotidienne commune.

13. La légende de l'expulsion massive par les Romains est évidemment reliée à l'exil babylonien biblique, mais on lui trouve également une source chrétienne, à partir, semble-t-il de la prophétie punitive attribuée à Jésus dans le Nouveau Testament : « Il y aura en effet grande détresse et colère contre ce peuple. Ils tomberont sous le tranchant du glaive et ils seront emmenés captifs dans toutes les nations, et Jérusalem sera piétinée par des païens jusqu'à ce que soient accomplis les temps des païens » (Saint Luc, 21, 23-24).

14. Le royaume d'Adiabène en Mésopotamie, le royaume d'Himyar dans la péninsule arabique le règne de Dahya al-Kahina en Afrique du Nord, le royaume de Semien dans l'est africain, le royaume de Kodungallur dans la presqu'île méridionale de l'Inde, et le grand royaume Khazar au sud de la Russie. L'inexistence de la moindre recherche comparative concernant le phénomène captivant que sont ces royaumes judaïsés, ainsi que les destinées de leurs habitants, ne doit rien au hasard.

15. Notamment l'article « Clarifier l'origine des fellahs » (1917), in David Ben Gourion, *Nos voisins etnous* (en hébreu), Tel-Aviv, Davar, 1931, p. 13-25.

16. Voir le chapitre « The other Arthur Balfour » du livre de Brian Klug, *Being Jewish and Doing Justice*, Londres, Vallentine Mitchell, 2011, p. 199-221.

17. Sur les « terres promises » des puritains et des afrikaners, voir Anthony D. Smith, *Chosen People. SacredSources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 137-144.

18. Presque toutes les communautés religieuses mentionnées ci-dessus se sont développées dans les royaumes judaïsés rappelés plus haut. Cette approche historique des origines diversifiées des juifs était autrefois considérée comme allant de soi par nombre de chercheurs. Voir, à ce propos, l'opinion de Marc Bloch dans *L'Étrange Défaite*, Paris, Gallimard, 1990, p. 31, et la position de Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 502-503.

19. *Landscape and Memory*, Londres, Fontana Press, 1995, p. 5-6.

20. Il y eut, certes, quelques conceptions plus « territoriales », non par hasard, parmi les tenants de l'ethnocentrisme. Un flux ténu de pèlerins et une infime minorité d'immigrants en provenance d'Europe ou du Moyen-Orient ne font que confirmer la tendance de la grande masse et de ses élites dirigeantes à s'abstenir d'émigrer à Sion.

21. La masse des juifs « assimilés », des libéraux israélites aux socialistes internationalistes peinaient à comprendre l'essence de l'attachement pseudo-religieux du sionisme pour la Terre sainte ; par ailleurs, le Bund, le grand mouvement socialiste d'expression semi-nationalitaire politiquement majoritaire dans la population yiddishophone d'Europe centrale, considérait avec incrédulité et sarcasmes le projet d'émigration au Moyen-Orient.

22. Sur ce sionisme « cynique », voir l'interview choquante de Yaakov Kedmi, chef de l'organisation d'espionnage Nativ, où il reconnaît : « Aux yeux des juifs soviétiques, l'option non israélienne – USA, Canada, Australie, et même Allemagne – sera toujours préférable à l'option israélienne » (*Yediot Aharonot*, 15 avril 2011).

23. Trois ouvrages abordent les sujets de mon travail actuel, mais la plupart de leurs raisonnements et de leurs conclusions s'en différencient : le passionnant essai de Jean-Christophe Attias et Esther Benbassa, *Israël imaginaire*, Paris, Flammarion, 1998, et les livres (en hébreu) d'Eliezer Schweid, *Patrie et terrepromise*, Tel-Aviv, Am Oved, 1979, et de Yoad Eliaz, *La Terre/textes. Les racines chrétiennes dusionisme*, Tel-Aviv, Resling, 2008.

24. Le terme *Eretz Israël* (la terre d'Israël) est aussi utilisé en hébreu moderne comme adjecti qualificatif. On évoquera ainsi, dans le langage courant, « une existence eretz-israélienne » (et non pas simplement « israélienne »), « la poésie eretz-israélienne », « un paysage eretz-israélien », *etc.* Des départements spécifiques d'« histoire de la terre d'Israël » ont été créés dans les universités israéliennes. Pour une légitimation idéologique de cette pédagogie particulière, voir Yehoshua Ben Arieh, « La terre d'Israël comme sujet d'enseignement d'histoire et géographie », *La Terre au miroir de son passé* (en hébreu), Jérusalem, Magnes 2001, p. 5-26.

25. *Two Rothschilds and the Land of Israel*, Londres, Collins, 1978.

26. « Palestine. On the history and geography of a name », *The International History Review*, II, 1, 1980, p. 1.

27. *Les Mots et la Terre. Les intellectuels en Israël*, Paris, Flammarion, « Champs », 2010, p 193-208.

28. Sur l'inexistence d'un royaume unifié, voir Israel Finkelstein et Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée*, Paris, Bayard, 2002, p. 149-197. Le pays de Canaan est connu de sources mésopotamiennes et surtout égyptiennes. À cela s'ajoute le fait que Canaan est mentionné une fois dans le livre de la Genèse comme « pays des Hébreux » (40, 15).

29. La « terre d'Israël » figure une seule fois dans la traduction en grec ancien du livre de Tobie rédigée, semble-t-il, au début du IIe siècle avant J.-C. Elle apparaît comme le nom de la terre du royaume d'Israël septentrional : http://ba.21.free.fr/septuaginta/tobie/tobie_1.html.

30. Yehouda Elitzour, « La terre d'Israël dans la pensée biblique » (en hébreu), in Yehouda Shaviv (dir.), *Une terre en héritage*, Jérusalem, Centre mondial Mizrachi, 1977, p. 22.

31. *Maccabées I*, introduction, traduction et commentaires par Ouriel Rappaport, Jérusalem Ben Zvi, 2004 ; Doron Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature*, Tubingen, Mohr, 1987 ; voir par exemple *L'Histoire de la guerre des Juifs contre les Romains* (en hébreu), Varsovie, Shtibel, 1923, livre II, 4, 1, et dans une traduction plus récente : Ramat-Gan, Massada, 1968, livre VII, 3, 3, p. 376.

32. Voir par exemple Saint Marc, 1, 5 ; Saint Jean, 3, 22 ; Actes, 26, 20 et 28, 21 ; Romains, 15, 31.

33. Ainsi, dans *Hatikvah* (*L'Espérance*), l'hymne composé dans les années 1880, « terre de Sion » a été préféré à « terre d'Israël ». Toute la toponymie juive, à l'exception de la « terre d'Israël », a été écartée et a disparu du langage national.

34. David Ben Gourion l'a bien formulé en 1949 : « Nous devons refouler les noms arabes pour des raisons politiques ; de même que nous ne reconnaissons pas leur propriété politique sur cette terre, nous ne reconnaissons pas non plus leur propriété spirituelle ni leurs noms » (citation extraite du livre plein d'enseignements de Meron Benvenisti, *Sacred Landscape The Buried History of the Holy Land since1948*, Berkeley, University of California Press, 2000, p. 14).

1. « *Dulce et decorum est pro patria mori* », Horace, *Odes*, livre III, 2, 13, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 97.

2. Sur la proximité entre *rodina* et *Heimat*, voir Peter Bickle, *Heimat. A Critical Theory of the German Idea of Homeland*, New York, Camden House, 2002, p. 2-3.

3. Paris, Stock, 1967.

4. Voir à ce propos l'article de Geoffrey Gorer, « Ardrey on human nature. Animals, nations, imperatives », in Ashley Montagu (dir.), *Man and Aggression*, Londres, Oxford University Press, 1973, p. 165-167.

5. *L'Impératif territorial*, *op. cit*., p. 17.

6. *Ibid*., p. 18-19.

7. Cité par David Thomas Murphy, *The Heroic Earth. Geopolitical Thought in Weimar Germany, 1918-1933*, Ohio, Kent State University Press, 1997, p. 9.

8. Sur Haushofer, voir *ibid.*, p. 106-110.

9. Il a fallu du temps à la géopolitique pour se rétablir après ses expériences sous le régime nazi, mais dès les années 1970 elle était redevenue un champ de recherche légitime. Voir sur le sujet David Newman, « Geopolitics Renaissant. Territory, sovereignty and the world political map », in David Newman (dir.), *Boundaries, Territory and Post Modernity*, Londres, F. Cass, 1999, p. 1-5.

10. Voir notamment l'ouvrage célèbre de Konrad Lorenz, *L'Agression. Une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, 1977.

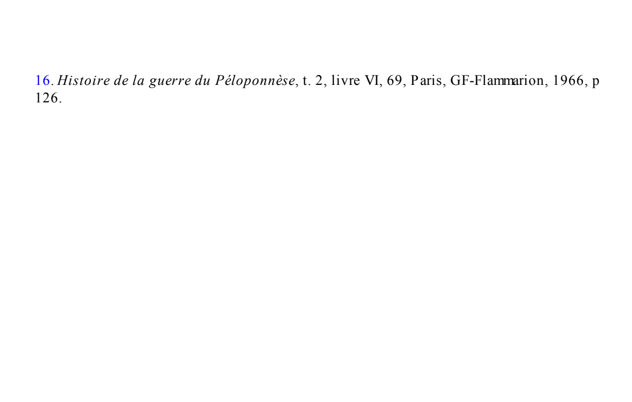
11. Voir à ce propos l'article exhaustif de John Hurrell Crook, « The nature and function of territorial aggression », in Ashley Montagu (dir.), *Man and Aggression*, *op. cit.*, p. 183-217.

12. Dans la mythologie grecque, Gaia est la déesse de la terre. Dans le paganisme cananéen, ce rôle revient à Asherah.

13. *Iliade*, chant V, 212 et IX, 41, 46, Paris, GF-Flammarion, 1965, p. 92 et 150.

14. http://www.histoire-fr.com/Bibliographie_eschyle_les_perses.htm. Et également Hérodote, *Histoires*, livre III, 140, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 173.

15. Voir Sophocle, *Antigone*, 183, 200, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 73, et Euripide *Médée*, 38, 643-651, Paris, Gallimard, 1962, p. 160-161.

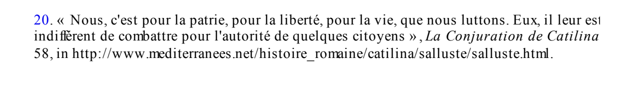


16. *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, t. 2, livre VI, 69, Paris, GF-Flammarion, 1966, p 126.

17. Le terme « patrie » se trouve également dans le stoïcisme, parfois appliqué à tout le cosmos. Par ailleurs, si la Grèce n'était jamais identifiée comme patrie, on trouve cependant chez une partie des savants hellènes la conscience d'une certaine identité culturelle partagée provenant de la parenté linguistique et cultuelle. Voir par exemple Hérodote, *Histoires*, livre VIII, 144, *op. cit.*, p. 160, et aussi les phrases d'Isocrate, strophe 50 du *Panégyrique* : http://remacle.org/bloodwolf/orateurs/isocrate/pane1.htm.

18. *Criton*, 51 (a, b, c), in *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, Paris, Gallimard, 1950, p. 88-89.

19. Sur ce que veut dire « autochtone » en Grèce ancienne, voir Marcel Detienne, *Comment être autochtone*, Paris, Le Seuil, 2003, p. 19-59, et *L'Identité nationale, une énigme*, Paris, Gallimard, 2010, p. 26-29. Sur la relation composite entre autochtonie et politique à Athènes, voir les articles du livre de Nicole Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Le Seuil, 1996. Sur la conception surprenante de l'espace et le rapport particulier à la terre des ancêtres chez les Spartiates, voir Irad Malkin, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.



20. « Nous, c'est pour la patrie, pour la liberté, pour la vie, que nous luttons. Eux, il leur est indifférent de combattre pour l'autorité de quelques citoyens », *La Conjuration de Catilina* 58, in http://www.mediterranees.net/histoire_romaine/catilina/salluste/salluste.html.

21. Cicéron, « Contre Catilina », *Discours*, I, 7, 17, t. 10, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p 15.

22. *Traité des lois*, livre II, 2, 5, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 39-40.

23. Giambattista Vico, *La Science nouvelle*, 38, Paris, Fayard, 2001, p. 35.

24. *Ibid*., 677, p. 342.

25. Voir *La Cité de Dieu*, t. 1, livre V, 16 et 17, Paris, Garnier, 1941-1960, p. 497-498.

26. *Les Deux Corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989, p. 172-199. Voir également son brillant article « Mourir pour la patrie (*Pro patria mori*) dans la pensée politique médiévale » *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, PUF, 1984, p. 105-141.

27. *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, t. 1, Paris, Armand Colin, 1967, p. 395.

28. Sur les hommes de la Renaissance, voir Maurizio Viroli, *For Love of Country. An Essay onPatriotism and Nationalism*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 24-40.

29. « Exhortation à prendre l'Italie et la délivrer des barbares », *Le Prince*, Paris, Le Livre de Poche, 1962, p. 177-183. Ce chapitre et quelques expressions dans d'autres écrits ne permettent pas, pour autant, de voir en Machiavel un patriote de l'Italie, comme le fait William J. Landon dans son livre *Politics, Patriotism and Language*, New York, P. Lang, 2005.

30. *De l'esprit des lois*, livre III, 5, Garnier, 1956, p. 27. Dans l'*Encyclopédie*, publiée quelques années plus tard, il est également souligné qu'il ne peut y avoir de patrie sous un régime despotique, et que monarchie et patrie ne peuvent être mêlées. Voir l'entrée « Patrie » dans Diderot et d'Alembert (dir.), *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et desmétiers*, Paris, J'ai lu, 1963, p. 449-451.

31. *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, 1967, p. 335.

32. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, Paris, Garnier 1954, p. 26-29.

33. *Ibid*., p. 246.

34. On trouvera, certes, comme souvent de la part de Rousseau, une position antagonique. Ainsi, il recommande à la confédération polonaise, qui n'est pas de petite taille, de faire preuve d'un patriotisme agressif afin d'endoctriner les masses. Voir par exemple *Considérations sur le gouvernement de la Pologne*, Paris, Flammarion, 1990, p. 172-174.

35. Selon la formule de *La Bannière étoilée*, chant patriotique composé en 1814, qui deviendra en 1931 l'hymne national des États-Unis.

36. Sur l'éveil patriotique au temps de la Révolution, voir l'article de Philippe Contamine, « Mourir pour la patrie, Xe-XXe siècle », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. II : *La Nation*, Paris, Gallimard, 1986, p. 35-37.

37. *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.

38. Paul Gilbert, *The Philosophy of Nationalism*, Boulder, Westview Press, 1998, p. 97.

39. Sur les rapports entre souveraineté et territoire, voir le passionnant, mais non historique livre de Jean Gottmann, *The Significance of Territory*, Charlottesville, University Press o Virginia, 1973.

40. « Question à Michel Foucault sur la géographie », in Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. III, Paris, Gallimard, 1994, p. 32.

41. *Boundaries.The Making of France and Spain in Pyrenees*, Berkeley, University of California Press, 1989.

42. *Ibid*., p. 6-7 et 191-192.

43. *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002, p. 32.

44. Sur la différence entre frontières et zones frontalières, voir John Robert Victor Prescott, *Political Frontiers andBoundaries*, Londres, Unwin Hyman, 1987, p. 12-51.

45. Avec une approche théorique différente de celle proposée ici, se référer au chapitre « Nation and Ethnoscape » dans Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation* Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 149-159.

1. Amnon Raz-Krakotzkin a joliment formulé cela dans un titre : « Dieu n'existe pas, mais il nous a promis cette terre », *Mitaam*, 3, 2005, p. 71-76.

2. Trois articles passionnants, qui s'interrogent sur le fait de savoir si la « terre d'Israël » est la patrie des juifs, ont été publiés en hébreu, dans une configuration théorique et avec des conclusions différentes de celles présentées ici : Zali Gurévitch et Gidéon Aran, « Sur le lieu (anthropologie israélienne) », *Alpayim*, 4, 1991, p. 9-44 ; Daniel et Jonathan Boyarin, « Il n'y a pas une patrie pour Israël. Sur le lieu des juifs », *Théorie et critique*, 5, 1994, p. 79-103 ; et Hagaï Dagan, « Le concept de patrie et l'éthique juive. Chronique d'une dissonance », *Alpayim*, 18, 1999, p. 9-23.

3. L'insertion de Jérusalem dans la Bible est relativement tardive. Il en est fait mention pour la première fois dans le livre de Josué, comme d'une cité hostile (10, 1), et ce n'est que dans le livre des Juges (1, 8) que les fils de la tribu de Judée s'en emparent et y mettent le feu.

4. En fait, Dieu s'était révélé à Moïse quelque temps auparavant, avec humilité, dans le désert de Madian (dans la presqu'île arabique) ; c'est le récit connu du « buisson ardent ». Dieu s'adresse ainsi à Moïse : « Ôte tes souliers de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte » (Exode, 3, 5). Une apparition mineure avait eu lieu antérieurement à Canaan non pas sur la terre mais uniquement dans un rêve de Jacob (Genèse, 28, 12-15).

5. Sergio Della Pergola, professeur à l'université hébraïque de Jérusalem et démographe israélien de renom, a déclaré il y a quelques années : « La Bible parle de 70 hommes partis en Égypte en même temps que Jacob, et de 600 000 hommes sortis d'Égypte, au bout de 430 ans. Un tel ordre de grandeur est tout à fait possible, au plan démographique » (*Haaretz*, 29 avril 2005). On peut se demander quelle aurait été la population de l'Égypte ancienne si elle aussi avait été multipliée par 8 500 pendant la même période : quatre ou cinq milliards ? Peut être davantage !

6. Dans cette même situation, Dieu avait également révélé l'habileté de sa stratégie : « J'enverrai les frelons devant toi, et ils chasseront loin de ta face les Héviens, les Cananéens et les Hétiens. Je ne les chasserai pas en une seule année loin de ta face, de peur que le pays ne devienne un désert et que les bêtes des champs ne se multiplient contre toi. Je les chasserai peu à peu loin de ta face jusqu'à ce que tu augmentes en nombre et que tu puisses prendre possession du pays » (Exode, 23, 28-30). Le fait que cette promesse apparaisse ainsi, deux chapitres après la déclaration des dix commandements, montre l'aspect tribal (intra-groupal) de la morale biblique, dépourvue d'une dimension universelle.

7. Au XVIIIe siècle, alors que s'amorce un premier reflux de la foi chrétienne, une large réprobation se fit entendre à l'encontre des messages pénibles émanant du livre de Josué. Des déistes anglais, comme Thomas Chubb, ou des philosophes français, comme Jean Meslier, ont vivement critiqué les ordres d'extermination bibliques. Voir, par exemple, le jugement porté par Voltaire à l'article « Juifs » du *Dictionnaire philosophique*, Paris, Cosse, 1838, p. 643.

8. Voir, par exemple, David Ben Gourion, *Lectures de la Bible* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1969, et Moshé Dayan, *Vivre avec la Bible* (en hébreu), Jérusalem, Idanim, 1978. Sur le même sujet, Gabriel Piterberg, *The Return of Zionism. Myths, Politics and Scholarship in Israel*, Londres, Verso, 2008, p. 267-282.

9. Sur les modes de présence du livre de Josué en Israël, voir l'article instructif de Galia Zalmanson-Lévi, « L'enseignement du livre de Josué et la conquête », in Haggith Dor (dir.) *Militarisme dans l'enseignement* (en hébreu), Tel-Aviv, Babel, 2005, p. 131-145. En 1963, Georges R. Tamarin, enseignant au département de psychologie de l'université de Tel-Aviv, avait déjà réalisé une enquête pionnière sur la réception du livre auprès des élèves israéliens. Les constats troublants de cette recherche suscitèrent le mécontentement du ministère de l'Éducation. Il a été dit, en son temps, que cela avait constitué le motif de sa démission. Sur l'enquête, voir son livre *The IsraeliDilemma. Essays on a Warfare State*, Rotterdam, Rotterdam University Press, 1973, p. 183-190. Voir également l'article de John Hartung, « Love thy neighbour. The evolution of in-group morality », *Skeptic*, III, 4, 1995 : http://www.lrainc.com/swtaboo/taboos/ltn01.html. Et également le livre de Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Perrin, 2009, p. 324-327.

10. Israël Finkelstein et Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée*, *op. cit*., p. 119 et 143.

11. *Ibid*., p. 91-117. Voir également l'écrit très nuancé de Nadav Naaman, *Le passé instaure leprésent. La formation de l'historiographie biblique à la fin de l'époque du premier temple, etaprès sa destruction* (en hébreu), Jérusalem, Hass, 2002, p. 43-65, et Yairah Amit, *Histoire et idéologiedans la Bible* (en hébreu), Tel-Aviv, Misrad Habitakhon, 1997, p. 55-61.

12. *Traité des autorités théologiques et politiques*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard 1962, p. 745. Voir par exemple l'ouvrage pionnier, devenu un classique, du chercheur britannique Phillip R. Davies, *In Search of « Ancient Israel »*, Londres, Clark Publishers 1992.

13. L'idée de la résurrection des morts et le terme même de *dat* (religion) proviennent également de la culture perse. Mais l'énigme passionnante n'a pas encore été résolue : pourquoi l'étincelle monothéiste a-t-elle été enflammée, précisément, par des exilés de Judée ?

14. L'existence de chroniques conservées dans les royaumes d'Israël et de Judée, et qui ont servi comme matériau brut initial pour la rédaction théologique ultérieure, est mentionnée dans la Bible elle-même (1 Rois) : « Le reste des actions de Roboam, et tout ce qu'il a fait, cela n'est-il pas écrit dans le livre des Chroniques des rois de Juda ? » (14, 29) et « Le reste des actions d'Achab, tout ce qu'il a fait, la maison d'ivoire qu'il construisit, et toutes les villes qu'il a bâties, cela n'est-il pas écrit dans le livre des Chroniques des rois d'Israël ? » (22, 39).

15. Platon, *Les Lois*, livre V, 744-746, Paris, GF-Flammarion, 2006, p. 276-279.

16. Lorsque le « père de l'histoire » voyage dans la région, au Ve siècle avant J.-C., il ignore tout de cette petite communauté de Jérusalem, et n'en fait aucune mention. Il affirme que les résidents du pays sont des Syriens, appelés « Palestiniens ». Voir Hérodote, *Histoires*, livre III, 5, et livre VII, 89, *op. cit.*, p. 40 et 105.

17. Voir l'article stimulant de Moshé Weinfeld, « La tendance universaliste et la tendance isolationniste à l'époque du retour à Sion » (en hébreu), *Tarbiz*, XXIII, 1964, p. 228-242. Figurent aussi dans la Bible des sentences qui détonnent et contredisent la tendance générale, ainsi : « Si un étranger vient séjourner avec vous dans votre pays, vous ne l'opprimerez point. Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous comme un indigène au milieu de vous ; vous l'aimerez comme vous-mêmes, car vous avez été étrangers dans le pays d'Égypte. Je suis l'Éternel, votre Dieu » (Lévitique, 19, 33-34 et Deutéronome, 10, 19).

18. William D. Davies a attiré l'attention sur le fait que le yahvisme a puisé dans la tradition cananéenne du culte du propriétaire la conception de la propriété divine de la terre. Voir son livre *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine* Berkeley, University of California Press, 1974, p. 12-13.

19. Flavius Josèphe, *Contre Apion*, 14, 90 : http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/Apion1.htm.

20. Boas Evron est relativement fondé à affirmer que les livres des Maccabées et les récits de Flavius Josèphe, en fait, ne sont pas « juifs ». Voir son livre *Athènes et le pays d'Oz* (en hébreu), Benyamina, Naar, 2010, p. 133.

21. Ainsi, le premier vers du fameux chant de Hanoukka « Qui dira les hauts faits d'Israël ? » (air populaire, paroles de Manassé Rabina, 1936) est un extrait du psaume « Qui dira les hauts faits de l'Éternel ? » (106, 2). « Nous portons des flambeaux » : ce chant de la fête populaire exprime aussi très bien la nationalisation de la tradition : « Nous n'avons pas eu de miracle, nous n'avons pas trouvé de récipient d'huile. Nous avons taillé dans le rocher jusqu'au sang, et la lumière s'est faite » (air de Mordechai Zeira, paroles d'Aaron Zeev). Le passage d'un pouvoir divin à celui de l'ethnie s'est effectué sans que les chanteurs, y compris l'auteur de ce livre dans sa jeunesse, en fussent véritablement conscients.

22. Par exemple, Yaakov Shavit, professeur au département d'histoire du peuple d'Israël de l'université de Tel-Aviv, déclare avec une obstination caractérisée que « le livre des Maccabées, par exemple, parle de la terre d'Israël, et non pas de Jérusalem ou de la Judée » alors même que cette appellation territoriale n'apparaît aucunement dans le texte. Voir *Le Judaïsme au miroir de l'hellénisme et l'émergence du Juif hellénistique moderne* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1992, p. 537.

23. http://www.magnificat.ca/textes/bible/1maccabees.htm.

24. Sur ce point, voir William D. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 67.

25. Il fut rédigé originellement en *koinè*, un dialecte grec, en Égypte ou en Afrique du Nord plus tardivement, après l'an 100 avant J.-C. En fait, il s'agit d'un résumé des cinq volumes d'un ouvrage écrit par un auteur appelé Jason de Cyrène, qui n'ont pas été conservés.

26. Voir aussi comment la *patris* a été insérée dans ce texte, entre « leurs lois » et le temple : 2 Maccabées, 13, 11, http://www.magnificat.ca/textes/bible/2maccabees.htm. Au sujet de l'influence des concepts grecs sur l'auteur de 2 Maccabées, voir Isaac Heinemann, « La relation du peuple à sa terre dans la littérature juive-hellléniste » (en hébreu), *Zion*, XIII-XIV, 1948, p. 5.

27. Sur le sujet, voir l'excellente thèse de doctorat d'Ouriel Rappaport, *Propagande religieuse desjuifs et mouvement de conversion à l'époque du second temple* (en hébreu) Jérusalem, Université hébraïque, 1965. Cette thèse importante n'a jamais été publiée.

28. Philon d'Alexandrie, *De vita Mosis*, II, 41-42, Paris, Cerf, 1967, p. 211.

29. On trouve aussi ce terme dans 2 Maccabées, 1, 7, ou encore dans Sagesse de Salomon, 12 3 (http://bible.catholique.org/livre-de-la-sagesse/4535-chapitre-12), ainsi que dans d'autres textes de l'époque hellénistique.

30. Philon d'Alexandrie, *In Flaccum*, 46, Paris, Cerf, 1967, p. 77.

31. Philon d'Alexandrie, *De somniis*, II, 250, Paris, Cerf, 1962, p. 225.

32. Philon d'Alexandrie, *De confusione linguarum*, 77-78, Paris, Cerf, 1963, p. 83.

33. Aryeh Kasher est l'auteur d'un article savant et intéressant sur Philon, bien qu'il ait voulu le présenter à tout prix comme un philosophe patriote : « Jérusalem comme métropole dans la conscience nationale de Philon » (en hébreu), *Cathedra*, 11, 1979, p. 45-56. On trouvera une position un peu moins nationale et plus « communautaire » dans Mireille Hadas-Lebel, *Philon d'Alexandrie. Un penseur en diaspora*, Paris, Fayard, 2003.

34. Pour être tout à fait exact, il convient de mentionner une version juive abrégée et déformée du récit de Flavius Josèphe, datant du Xe siècle, intitulée *Le Livre de Yosiphon* (en hébreu : *Sefer Yosiphon*), Jérusalem, Bialik, 1978. Dans ce récit, le suicide a disparu, les noms des héros qui meurent en combattant ont été modifiés. Voir à ce propos l'article de Pierre Vidal-Naquet, « Flavius Josèphe et Massada », in *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Paris, Maspero, 1981, p. 43-72. Massada constitue un exemple extrême de construction mémorielle nationale sans aucun rapport avec un souvenir collectiftraditionnel.

35. *La Guerre des juifs*, livre VII, 8, 6-7 : http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/guerre7.htm.

36. *Ibid*., livre IV, 5, 3.

37. *Ibid*., livre VII, 8, 1.

38. Flavius Josèphe, *Contre Apion*, livre I, 212, *op. cit.*

39. *LaGuerre des juifs*, livre III, 3. Les Édomites juifs ont aussi une patrie en propre : livre IV 6, 9.

40. *Les Antiquités judaïques*, livre I, 19, 1 et livre IV, 6, 2 : http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/intro.htm#JUDA0.

41. À côté d'autres appellations. Sur ce sujet, voir Yehiel Michael Guttmann, *Eretz Israël dans leMidrash et le Talmud* (en hébreu), Berlin, Ruben Mas, 1929, p. 9-10.

42. Isaiah Gafni, « Le statut de la terre d'Israël dans la conscience juive à la suite de la révolte de Bar-Kokhba », in Aaron Oppenheimer et Ouriel Rappaport (dir.), *La Révolte de Bar-Kokhba. Nouvelles recherches* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1984, p. 227-228 (les Tannaïm sont les sages de la Mishna).

43. Sur les frontières de « la terre » selon la Loi orale, voir Yaakov Sussmann, « De la vision des limites d'Eretz Israël » (en hébreu), *Tarbiz*, XXXXV, 3, p. 213-225.

44. « L'héritage de la terre. Droit et devoir. La conception de la promesse, à partir des sources de l'époque du premier et du second temple » (en hébreu), *Zion*, XLIX, 2, 1964, p. 136 William D. Davies était également proche de cette position dans la conclusion de son livre *TheGospel and the Land*, *op. cit*., p. 336-338.

45. Voir, par exemple, le récit de l'inhumation de Rabbi Huna dans le Talmud de Babylone (Moed Katan, 3, 25), ainsi que l'article d'Isaiah Gafni, « Élévation des morts pour être inhumés dans le pays. Traits sur l'origine et l'évolution d'une coutume » (en hébreu) *Cathedra*, 4, 1977, p. 113-120. Rappelons que s'est également établie la croyance en un « roulement des tunnels » selon laquelle, lors de la résurrection des morts, tous les ossements des justes seront roulés vers la terre d'Israël.

46. Moshé Weinfeld, « L'héritage de la terre », *op. cit.*, p. 137. Le grand historien juif Simon Doubnov a écrit : « Comment une terre qui était un centre de la religion chrétienne, qui s'est consacrée à l'Évangile et s'est couverte de maisons de culte (non juif) et de monastères, de pèlerins et de moines, a-t-elle pu être un centre d'activité de chefs et de docteurs du Talmud (*amora*), et demeurer le royaume spirituel d'Israël ? » (*Histoire du peuple-monde* [en hébreu], t. III, Tel-Aviv, Dvir, 1962, p. 140-141).

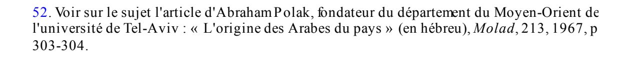
47. Sur la place des trois serments dans la tradition juive, voir le livre passionnant d'Aviezer Ravitzky, *Messianisme, sionisme et radicalisme religieux en Israël* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1993, p. 277-305. Voir également l'article de Mordechai Breuer, « Le débat sur les trois serments dans les dernières générations », in *Rédemption et État* (en hébreu), Jérusalem Ministère de l'Éducation, 1979, p. 49-57.

48. Toute religion, surtout si elle est archaïque, dispose d'un ou plusieurs « lieux ». Cela a déjà fait l'objet d'études détaillées. Voir par exemple Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane* Paris, Gallimard, 1965, p. 21-59.

49. Voir les amendements vivifiants apportés au texte de Mircea Eliade par Jonathan Z. Smith, « The wobbling pivot », in *Map is Not Territory. Studies in theHistory of Religions*, Leyde Brill, 1978, p. 88-103.

50. Abraham Yaari, *Épîtres de la terre d'Israël écrites par les juifs qui y résidaient à leurs frères en exil, de l'exil à Babylone jusqu'au retour contemporain à Sion* (en hébreu), Tel-Aviv, Gazit, 1943, p. 56-58 (http://www.hebrewbooks.org/20677).

51. *Ibid*., p. 60. Cité aussi dans Yoram Erder, *Les Karaïtes endeuillés de Sion et les rouleaux de Qumrân. Pour une histoire alternative du judaïsme rabbinique* (en hébreu), Tel-Aviv, Hakibboutz Hamehoukhad, 2004, p. 107. Voir également Jacob Mann, « A tract by an early karaite settler in Jerusalem », *The Jewish Quarterly Review*, XII, 3, 1922, p. 257.



52. Voir sur le sujet l'article d'Abraham Polak, fondateur du département du Moyen-Orient de l'université de Tel-Aviv : « L'origine des Arabes du pays » (en hébreu), *Molad*, 213, 1967, p 303-304.

53. Par exemple Shalom Rosenberg, « Le lien à la terre d'Israël dans la pensée juive. La lutte des conceptions » (en hébreu), *Cathedra*, 4, 1977, p. 153-154.

54. Voir Rabbin Moïse Ben Maïmon, « Prescriptions faire », in *Sefer Hamitzvot* (en hébreu) http://www.daat.ac.il/daat/mashevt/hamitsvot/ase1-2.htm.

55. Voir Abraham Melamed, « La terre d'Israël et la théorie climatique dans la pensée juive », in Moshé Halamish et Aviezer Ravitzky (dir.), *La Terre d'Israël dans la pensée juive au Moyen Âge* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1991, p. 58-59.

56. Moïse Ben Maïmon, *Le Guide des égarés*, II, Paris, A. Franck, 1861, p. 281-289.

57. Moïse Ben Maïmon, « L'épître au Yémen », *Épîtres*, Paris, Gallimard, 1993, p. 48-114.

58. Sur le sujet, voir la précision de Gershom Scholem : « Maïmonide ne reconnaît aucun lien de cause à effet entre la venue du Messie et la conduite de l'homme. Ce n'est pas la repentance d'Israël qui amènera la rédemption » (*Paroles du centre. Chapitres de la tradition et de la résurrection* [en hébreu], Tel-Aviv, Am Oved, 1975, p. 185).

59. « Le livre de Kabbale du rabbin Abraham Ben David », in *L'Ordre des sages et l'histoire* (en hébreu), Jérusalem, copie du Clarendon d'Oxford, 1967, p. 78-79.



60. Voir par exemple Eliezer Schweid, *Patrie et terre promise*, *op. cit*., p. 67.

61. Juda Halevi, *Le Kuzari*, II, 24, Paris, Verdier, 2001, p. 58.

62. Moïse Ben Maïmon, *Le Livre des prescriptions,assorti d'un commentaire critique deNahmanide* (en hébreu), 4e prescription, Jérusalem, HaRav Kook, 1981, p. 245-246.

63. Michael Nehorai, « La terre d'Israël dans la théorie de Maïmonide et de Nahmanide », in Moshé Halamish et Aviezer Ravitzky (dir.), *La Terre d'Israël dans la pensée juive au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 137.



64. Moshé Idel, « La terre d'Israël dans la pensée mystique juive du Moyen Âge », *ibid.*, p 204.

65. *Ibid*., p. 214.

66. Sur le nombre d'habitants en Palestine à l'époque, voir l'article de Yehoshua Ben Arieh, « La population de la terre d'Israël et de ses localités à la veille de la colonisation sioniste », in Yehoshua Ben Arieh, Yossi Artzi et Haïm Goren (dir.), *Recherches géographiques et historiques sur l'implantation de la terre d'Israël* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1988, p 5-6. Au début des années 1870, à la veille du début de la colonisation sioniste, l'ensemble de la population comptait 380 000 habitants, dont 18 000 juifs !

67. N'en déplaise au système d'éducation en Israël, nombreux sont les Israéliens à savoir parfaitement que les juifs n'ont jamais aspiré à venir vivre en Terre sainte. Voir, par exemple, le recueil d'articles d'A. B. Yehoshua, *La Prise de la patrie* (en hébreu), Tel-Aviv, Hakibboutz Hamehoukhad, 2008. L'écrivain explique la préférence des juifs pour la vie dans « l'exil » comme étant « un choix névrotique » (p. 53).

1. Selon Tacite, cité par Sulpice Sévère. Voir Menahem Stern (dir.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, t. II, Jérusalem, The Israeli Academy of Sciences and Humanities, 1980 p. 64. Ce témoignage est évidemment opposé à celui, pro-romain, de Flavius Josèphe.

2. Dans tous les livres de la Bible figure une seule indication de l'existence de cette coutume « avant le second temple », sous la forme de deux phrases isolées et vagues, presque identiques, dans le livre de l'Exode : « Trois fois par année, tous les mâles se présenteront devant le Seigneur, l'Éternel » (23, 17 et 34, 23).

3. Jackie Feldman, « L'expérience de l'association et le renforcement de l'autorité : pèlerinage à Jérusalem au temps du second temple », in Ora Limor et Elchanan Reiner (dir.), *Pèlerinages Juifs, chrétiens, musulmans* (en hébreu), Tel-Aviv, L'Université ouverte, 2005, p. 88-109.

4. Shmuel Safrai, « Le pèlerinage à Jérusalem après la destruction du second temple », in Aaron Oppenheimer, Ouriel Rappaport et Menahem Stern (dir.), *Fragments de l'histoire de Jérusalem au temps du secondtemple* (en hébreu), Jérusalem, Yad Zvi, 1980, p. 376-393, tente de démontrer que des pèlerinages solitaires continuaient d'être organisés.

5. Les karaïtes ont continué à venir en pèlerinage uniquement à Jérusalem, et se sont vivement opposés au culte rendu aux tombeaux des justes, devenu très populaire au sein du judaïsme rabbinique. Voir sur le sujet Joshua Prawer, « Comptes rendus de voyages hébreux en terre d'Israël au temps des croisés », in *Histoire des juifs au royaume des Croisés* (en hébreu) Jérusalem, Ben Zvi, 2000, p. 177.

6. Voir Shlomo Dov Goitein, « La sainteté de la terre d'Israël dans la piété musulmane » (en hébreu), *Informations de la Société de recherche sur la terre d'Israël et ses antiquités*, XII 1945-1946, p. 120-126. Dans cet article ancien, Goitein clarifie le recours au terme « Sham » aux côtés de « la Terre sainte » dans le Coran. La conquête musulmane a aussi hérité du vocable « Palestine », et l'a appliqué à toute la région du centre, autour de Jérusalem (*ibid*., p 121). De l'historien al-Kalbi, via Ibn Asakir, et jusqu'au géographe al-Idrisi, tous emploient le mot « Palestine ». Voir également l'article de Joseph Drory, « Un savant musulman décrit la terre d'Israël franque », in Benjamin Z. Kedar (dir.), *Les Croisés dans leurroyaume Recherches dans l'histoire de la terre d'Israël, 1099-1291* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi 1987, p. 127.

7. Elchanan Reiner, « Le mensonge au grand jour et la vérité cachée. Chrétiens, juifs et les lieux saints en terre d'Israël au XIIe siècle » (en hébreu), *Zion*, LXIII, 2, 1998, p. 159.

8. Sur la conception de la « propriété » chrétienne sur la *terra sancta*, voir l'ouvrage de Robert Louis Wilken, *The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought*, New Haven, Yale University Press, 1992.

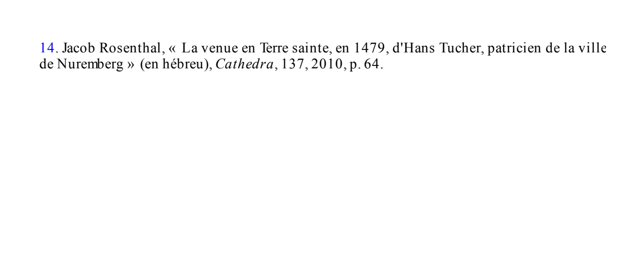
9. Abraham Yaari, *Épîtres de la terre d'Israël*, *op. cit*., p. 58.

10. Sur d'autres causes ayant pu empêcher les pèlerinages juifs, voir Elchanan Reiner *Pèlerinages vers Eretz-Israël, 1099-1517* (en hébreu), thèse de doctorat, Université hébraïque de Jérusalem, 1988, p. 108. Voir aussi Israël Ta-Shma, « Réponse d'un juif ashkénaze pieux au sujet de l'*alyiah* en terre d'Israël » et « Au sujet des rapports des anciens ashkénazes sur la valeur de l'*alyiah* en terre d'Israël » (en hébreu), *Shalem. Recherches sur l'histoire de la terre d'Israël et des ses localités*, I, 1974, p. 81-82, et IV, 1992, p. 315-318.

11. Mordechai Ben Nathan Adler (dir.), *Le Livre de voyage du rabbin Benjamin* (en hébreu) Jérusalem, Maison d'édition de l'Association des étudiants de l'université hébraïque, 1960, et Pétahia de Ratisbonne, *Tour du rabbin* (en hébreu), Jérusalem, Grinhot, 1967.

12. *Ibid*., p. 47-48.

13. Sur les visites et les pèlerinages juifs, voir Abraham Yaari, *Voyages de pèlerins juifs en terre d'Israël, du Moyen Âge au début de l'époque du retour à Sion* (en hébreu), Ramat Gan Massada, 1976.



14. Jacob Rosenthal, « La venue en Terre sainte, en 1479, d'Hans Tucher, patricien de la ville de Nuremberg » (en hébreu), *Cathedra*, 137, 2010, p. 64.

15. Sur ce point voir Abraham Yaari, *Épîtres de la terre d'Israël*, *op. cit*., p. 18-20.

16. Abraham Yaari (dir.), *Voyage de Meshullam de Volterra en terre d'Israël, en 1481* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1948, p. 75. Au-delà du titre du livre, il n'est pas fait mention de la « terre d'Israël » dans le corps du texte.

17. Yitzhak Ben Zvi (dir.), *Les Voyages en terre d'Israël de Rabbi Moshé Basola* (en hébreu) Jérusalem, Société hébraïque de recherche de la terre d'Israël et de ses antiquités, 1939, p. 79-82. Selon le directeur de la publication, futur président de l'État d'Israël, ce voyageur nourrissait « un amour énorme pour la terre patrie » (*ibid.*, p. 15).

18. Abraham Yaari, *Voyages de pèlerins juifs*, *op. cit*., p. 284.

19. Moïse Vita Cafsuto, *Chronique de voyage en Terre sainte, 1734* (en hébreu), Jérusalem Kedem, 1984, p. 44.

20. Voir l'imposant travail de collecte réalisé par l'historien allemand des croisades Reinhold Röhricht, *Bibliotheca geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichnis der von der 333 bis 1878 verfassen Literatur über das heilige Land (1890)*, Jérusalem, Universitas Booksellers of Jerusalem, 1963.

21. Victor Turner, « Pilgrimages as social processes », in *Dramas, Fields and Metaphors Symbolic Actionin Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, p. 166-230.

22. Voir Elchanan Reiner, *Pèlerinages vers Eretz-Israël*, *op. cit*., p. 99.

23. S'agissant du christianisme, le terme de « Terre sainte » ne s'est répandu qu'après les croisades. Voir l'article de Cornelis Hendrik Jan de Geus, « The fascination of the Holy Land during the centuries », in Jacques Van Ruiten et J. Cornelis De Vos (dir.), *The Land of Israel in Bible. History and Theology*, Leyde, Brill, 2009, p. 405.

24. Voir *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460*, Oxford, Clarendon Press, 1982. Voir aussi l'article « Travel, tourism and piety in the Roman Empire. A context for the beginnings of Christian pilgrimage », *Échos du monde classique*, 28, 1984, p. 391-417.

25. Voir, par exemple, Samuel Klein (le père de la géographie israélienne), « Livre du voyage *Itinerarium Burdigalense* sur la terre d'Israël » (en hébreu), *Collection Zion*, VI, 1934, p. 25-29.

26. « Le voyage de Bordeaux », in Ora Limor, *Voyages en Terre sainte. Les pèlerins chrétiensà la fin de l'Antiquité* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1998, p. 27.

27. « Le voyage d'Égérie » , *ibid*., p. 70.

28. *Ibid*., p. 75.

29. Saint Jérôme, « Le voyage de Paula », *ibid.*, p. 139-154. Sur Paula, voir John Norman D Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, Londres, Duckworth, 1975, p. 91-103.

30. Sur les circonstances de l'adoption par l'Église catholique d'un militarisme religieux, voir la synthèse fondamentale de Jean Flori, *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dansl'Occident chrétien*, Paris, Aubier, 2001.

31. Alessandro Barbero, *Histoires de croisades*, Paris, Flammarion, 2010, p. 12.

32. Voir la narration de l'évêque Balderic figurant dans le recueil d'August C. Krey, *TheFirst Crusade. Accounts of Eyewitnesses and Participants*, Princeton, Princeton University Press, 1921, p. 33-36. Selon l'ermite historien Guibert de Nogent, Urbain II se référait au soulèvement des Maccabées comme modèle pour la conquête renouvelée de la Terre sainte (*ibid*., p. 36-40).

33. Voir l'article d'Aryeh Graboïs, « De la géographie sainte à l'écriture de la terre d'Israël. Contributions à la théorie de la terre d'Israël par les croisés au XIIIe siècle » (en hébreu) *Cathedra*, 31, 1984, p. 44.

34. Cette donnée démographique évidente n'empêche pas Joshua Prawer, historien israélien des croisés, de nommer le lieu « notre pays », au moment de la domination de ces derniers. Voir, par exemple, son livre *Le Royaume croisé de Jérusalem* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1947, p. 4. Aussi n'y a-t-il pas de chapitre distinct sur les habitants musulmans dans son livre postérieur, *Les Croisés. Portrait d'une société coloniale* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1975 ; on y trouve, en revanche, un long chapitre sur « l'implantation juive » de l'époque, p. 250-329.

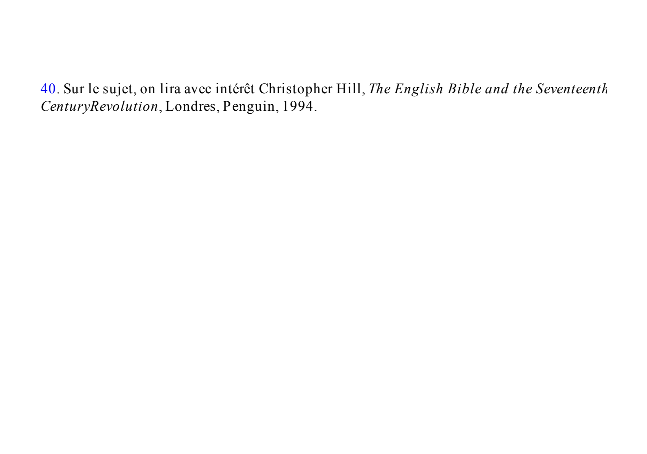
35. La disparition de cette activité missionnaire de la tradition juive, non pas délibérément mais du fait de ses interruptions et interdictions par les deux religions dominantes, a notamment constitué une des causes de la marginalisation relative des pèlerinages juifs.

36. Les pèlerins ignorèrent, en général, les juifs résidant en Terre sainte, trop peu nombreux et peu visibles. En revanche, la littérature des pèlerinages comporte des expressions de haine et de mépris pour les musulmans locaux, qualifiés de « chiens », d'« idolâtres » et d'« hérétiques ». Voir à ce sujet la préface du livre de Michael Ish-Shalom, *Voyages chrétiens en terre d'Israël* (en hébreu), Tel-Aviv, Dvir et Am Oved, 1965, p. 11-12.

37. Sur la constitution de ce protonationalisme, sans en adopter nécessairement, dans sa totalité, l'appareil conceptuel et le phasage chronologique, se référer à Liah Greenfeld *Nationalism. FiveRoads to Modernity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, p 29-87.

38. À la fin du XVIe siècle, le juif « réel » est encore perçu, dans de nombreux cercles anglais comme un personnage repoussant. Voir par exemple *Le Juif de Malte*, de Christopher Marlowe, et bien sûr *Le Marchand de Venise*, de William Shakespeare. Faut-il préciser qu'aucun des deux dramaturges n'avait probablement vu un juif au cours de sa vie ?

39. Sur le changement à l'égard des juifs, voir l'ouvrage intéressant de David S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford, Oxford University Press, 1982.



40. Sur le sujet, on lira avec intérêt Christopher Hill, *The English Bible and the Seventeenth CenturyRevolution*, Londres, Penguin, 1994.

41. Cité d'après le livre de Barbara W. Tuchman, *Bible and Sword*, Londres, Macmillan, 1982 p. 121. Ce récit est un des plus complets et des plus captivants sur les relations entre la Grande-Bretagne et la naissance du sionisme. Il pèche toutefois par un orientalisme appuyé autrement dit par l'indifférence et la cécité totales de l'auteure à l'égard des habitants originels de Palestine.

42. Le premier à avoir formulé l'idée du retour des juifs en Terre sainte fut, semble-t-il, sir Henry Finch, membre du Parlement, en 1621. Sur ce point, voir Meir Verete, « L'idée du retour en Israël dans la pensée protestante, dans l'Angleterre des années 1790-1840 » (en hébreu) *Zion*, XXXIII, 3-4, 1968, p. 158.

43. Voir Avihu Zakaï, « La poésie de l'histoire et le destin du peuple d'Israël. Les juifs dans la pensée apocalyptique anglaise aux XVIe et XVIIe siècles » (en hébreu), *Zmanim*, 55, 1996 p. 72-91.

44. David S. Katz estime que les raisons économiques pour l'intégration des juifs dans le giron de l'Angleterre puritaine sont plutôt secondaires et, en fait, légèrement postérieures. Voir *Philo-Semitism and the Readmission*, *op. cit*., p. 7.

45. Sur la puissante influence de la Bible et de ses mythes parmi les puritains et d'autres chrétiens en Amérique du Nord, voir l'article de Moshé Davis, « La Terre sainte dans l'histoire spirituelle de l'Amérique », in Menahem Kaufman (dir.), *La Nation américaine et la terre d'Israël. Fondements d'une réciprocité particulière* (en hébreu), Jérusalem, Magnes 1997, p. 3-28. Nombre d'Américains donnèrent des noms bibliques à leurs enfants mais aussi à des bourgades, à des villes, voire à leurs animaux domestiques. Ils étaient habitués à citer la Bible, non pas au passé, mais au présent.

46. Le jugement négatif des tenants du déisme envers les Églises chrétiennes comportait aussi une vive critique de la Bible et du judaïsme, tendance plutôt inhabituelle dans la culture religieuse britannique, et qui lui valut d'être cataloguée comme antisémite par des historiens israéliens laïcs. Voir, par exemple, Samuel Ettinger, « Le judaïsme et les juifs vus par les déistes anglais », in *L'Antisémitisme aux temps modernes* (en hébreu), Tel-Aviv, Sifriat-Poalim, 1978, p. 57-58.

47. John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, Oxford, Oxford University Press, 2008 ; Willian M. Thomson, *The Land andthe Book*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2010 ; George Eliot *Daniel Deronda*, Paris, Gallimard, 2010, 2 vol.

48. Pour des morceaux choisis de cette expérience, voir le recueil de Yaakov Shavit (dir.), *Merveilles de la Terre sainte* (en hébreu), Jérusalem, Keter, 1981.

49. Une hypothèse, non fondée, voudrait que lors du siège d'Akko Bonaparte ait écrit un message dans lequel il aurait promis aux juifs un État. Ce message, probablement un faux, n'a pas été retrouvé. Voir Henry Laurens, « Le projet d'État juif attribué à Bonaparte », in *Orientales*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 123-143. Sur sa vision des juifs comme partie intégrante de la nation française, et non pas comme une nation distincte, voir Lilly Marcou *Napoléon face aux juifs*, Paris, Pygmalion, 2006.

50. G. S. Faber, *A General and Connected View of the Prophecies Relative to the Conversion, Restoration, Union and Future Glory of the Houses of Judah and Israel* Londres, Rivington, 1809. Sur ce personnage, voir l'article de Sarah Kokhav, « Le retour des juifs en terre d'Israël et le mouvement évangéliste en Angleterre » (en hébreu), *Cathedra*, 62 1991, p. 18-36.

51. Edward Bickersteth, *The Restoration of the Jews to their Own Land*, Londres, Seeley, 1841 (http://www.archive.org/stream/restorationjews 00bickgoog#page/n8/mode/2up).

52. Voir Diana Muir, « A land without a people for a people without a land », *Middle East Quarterly*, XV, 2008, p. 55-62.

53. Voir à ce sujet l'article de Menahem Kedem, « Visions de la rédemption du peuple juif et de la terre d'Israël dans l'eschatologie protestante, dans l'Angleterre du milieu du XIXe siècle » (en hébreu), *Cathedra*, XIX, 1981, p. 55-71.

54. Sur cette figure charismatique, se référer au récit exhaustif de Donald M. Lewis, *The Origins ofChristian Zionism. Lord Shaftesbury and Evangelical Support for a Jewish Homeland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. L'auteur souligne surtout le philosémitisme du lord évangéliste, aux dépens de son désir de convertir les juifs.

55. Citation traduite de l'anglais, dans Barbara W. Tuchman, *Bible and Sword*, *op. cit*., p. 175 Voir aussi l'article d'Alexander Schölch, « Britain in Palestine, 1838-1882. The roots of the Balfour policy », *Journal of PalestineStudies*, XXII, I, 1992, p. 39-56.

56. Voir l'article d'Israël Bartal, « Patriote en avance, ou intermédiaire en retard ? Portrait de Moïse Montefiore », in *Exil au pays. L'installation en terre d'Israël avant le sionisme* (en hébreu), Jérusalem, La Bibliothèque sioniste, 1994, p. 219-235. Voir également l'article d'Abigail Green, « Rethinking Sir Moses Montefiore. Religion, nationhood and international philanthropy in the nineteenth century », *American Historical Review*, 110, 3 2005, p. 631-658.

57. Charles Henry Churchill, *Mount Lebanon*, Londres, Otley, 1853, 3 vol. Voir aussi l'article de Franz Kobler, « Charles Henry Churchill », *Herzl Yearbook*, IV, 1961-1962, p. 1-66.

58. Voir Menahem Kedem, « L'action de George Gawler pour la création de colonies juives en terre d'Israël » (en hébreu), *Cathedra*, 33, 1985, p. 93-106, et Israël Bartal, « Le projet d'établissement juif de George Gawler, dans les années 1840. Aspect géographique et foncier », in Ruth Kark (dir.), *Rédemption du sol en terre d'Israël. Idées et actes* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1990, p. 51-63.

59. Pour une courte et intéressante synthèse des idées sionistes en Angleterre, voir Albert M Hyamson, *British Projects for the Restoration of the Jews*, Leeds, British Palestine Committee, 1917.

60. Le livre fut très tôt traduit en hébreu. Voir Benjamin Disraeli (comte de Beaconsfield), *Progéniture de la race de Jessé ouDavid Alroy*, Varsovie, Kultur, 1883. Dans la préface de l'éditeur, on lit : « Le but du récit prestigieux qui vous est présenté […] est de réveiller dans le cœur de ses lecteurs l'amour de la Terre sainte, patrie de nos ancêtres » (p. 1). Voir aussi Benjamin Disraeli, *The Wondrous Tale of Alroy. The Rise of Iskander* , Whitefish, Kessinger Publishing, 2009.

61. Voir, par exemple, Heinrich Graetz, le premier historien proto-sioniste, dans sa polémique avec Heinrich von Treitschke, dans le volume *Les Voies de l'histoire juive* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, p. 100, et aussi Nathan Birnbaum (l'inventeur du terme « sionisme ») dans « Nationalisme et langage », article publié en 1886, dans le livre de Joachim Doron, *La Pensée sioniste de Nathan Birnbaum* (en hébreu), Jérusalem, La Bibliothèque sioniste, 1988, p. 177.

62. *Tancrède ou la Nouvelle Croisade*, Paris, Fayard, 2004.

63. Le fait que Disraeli se soit autodéfini comme appartenant à la race des Hébreux a enthousiasmé des juifs et les a induits à vouloir démontrer, à tort, qu'il était sioniste en son for intérieur. Voir le livre de Nathan Michael Gelber, *Le Plan de l'État juif pour lord Beaconsfield* (en hébreu), Tel-Aviv, Laynman, 1947.

64. Si l'on peut être en désaccord avec Edward Said sur le degré de puissance de l'orientalisme au XVIII[e] siècle, s'agissant des XIX[e] et XX[e] siècles, son analyse est précise et irremplaçable. Voir son essai instructif *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Le Seuil, 2005.

65. Pour une approche intéressante du rapport de l'Angleterre victorienne à la terre biblique voir Eitan Bar-Yosef, *The Holy Land in English Culture, 1799-1917. Palestine and the Question of Orientalism*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

66. Sur l'activité colonialiste et culturelle de la Grande-Bretagne et d'autres pays en Palestine, voir Yoad Eliaz, *La Terre/textes*, *op. cit*., p. 27-143.

67. *Measuring Jerusalem. The Palestine Exploration Fund and British Interests in the Holy Land*, Londres, Leicester University Press, 1999. Une fondation identique fut créée aux États-Unis en 1870 (*ibid*., p. 96). Les végétaux et les oiseaux de Palestine suscitèrent davantage l'intérêt des Britanniques que la population arabe. Voir, par exemple, le journal du prêtre et zoologue proche du Fonds Henry Baker Tristram, *The Land of Israel. A Journal of Travels in Palestine*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1882, et son livre traduit en français *L'Histoire naturelle de laPalestine*, Paris, F. Guy, 1893.

68. Voir Haïm Avni, *L'Argentine, le pays par destination. L'entreprise de colonisation du baron de Hirsch en Argentine* (en hébreu), Jérusalem, Magnes, 1973,

69. *The Land of Gilead*, Édimbourg, Blackwood, 1880. Sur cette étrange personnalité, voir Anne Taylor, *Laurence Oliphant*, Oxford, Oxford University Press, 1982, notamment les chapitres consacrés à ses liens avec la Palestine, p. 187-230.

70. Sur le sujet Bernard Gainer, *Alien Invasion. The Origins of the Aliens Act of 1905* Londres, Heinemann Educational Books, 1972.

71. Voir à ce sujet le livre instructif de Victor Kattan, *From Coexistence to Conquest International Lawand the Origins of the Arab-Israeli Conflict, 1891-1949*, Londres, Pluto Press, 2009, p. 18-20.

72. La loi de 1924, qui aggravait un texte précédent de 1921, ne visait pas particulièrement les juifs, mais ils en subirent durement les effets ; voir http://web.archive.org/web/20080210025205/ et http://www.historicaldocuments.com/ImmigrationActof1924.html.

73. Cité in Jason Tomes, *Balfour and Foreign Policy. The International Thought of a Conservative Statesman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 202.

74. Selon le recensement britannique de 1922, il y avait en Palestine 754 549 habitants dont 79 293 juifs. Voir Harry Charles Luke et Edward Keith-Roach (dir.), *The Handbook of Palestine*, Londres, Macmillan, 1992, p. 33.

75. Voir la lettre dans Victor Kattan, *From Coexistence to Conquest*, *op. cit.*, p. 98-107, et sur le site http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/hussmac1.html

76. Pour les détails de l'accord, voir le site http://unispal.un.org/unispal.nsf.

77. Une bonne revue de l'ample bibliographie relative à la déclaration Balfour figure dans l'article d'Avi Shlaïm, « The Balfour Declaration and its consequences », in *Israel and Palestine. Reappraisal, Revisions, Refutations*, Londres, Verso, 2009, p. 3-24. Voir également John Rose, *The Myths of Zionism*, Londres, Pluto Press, 2004, p. 118-129.

78. Sur les évolutions au sein du gouvernement britannique ayant abouti à l'envoi de la déclaration, voir l'article de Devorah Barzilay, « Pour l'histoire de la déclaration Balfour » (en hébreu), *Zion*, XXXIII, 3-4,1968, p. 190-202, et l'excellent article de Meir Verete, « The Balfour Declaration and its makers », *Middle Eastern Studies*, VI, 1, 1970, p. 48-76.

79. Tom Segev a particulièrement souligné cet aspect de la politique britannique, notamment de la part du Premier ministre Lloyd George. Voir sa description imagée dans *C'était en Palestine autemps des coquelicots*, Paris, Liana Levi, 2000, p. 50-51.

80. L'ouvrage le plus complet retraçant les démarches ayant abouti à la déclaration britannique sur le foyer juif est celui de Jonathan Schneer, *The Balfour Declaration*, New York, Random House, 2010. Toutefois, l'auteur néglige les aspects idéologiques et les motivations impérialistes, au point de donner, par moments, l'impression que la Grande-Bretagne n'avait aucune intention de prendre pied en Palestine.

81. Dans la communauté juive britannique, nombreux furent ceux qui prirent fortement leurs distances vis-à-vis de la déclaration Balfour, et il ne s'agissait pas seulement de juifs « assimilés » (dans le parti travailliste, par exemple). Des personnalités comme sir Edwin Montagu, secrétaire d'État aux Indes, Claude Montefiore, petit-neveu du philanthrope et fondateur du judaïsme libéral anglais, et même Lucian Wolf, conseiller du gouvernement pour les affaires juives, exprimèrent publiquement leur critique de l'idée sioniste. Voir l'article de Stuart A. Cohen, « Mobiles et motifs de l'opposition de juifs en Angleterre au sionisme politique, 1895-1920 », in Shmuel Almog, Jehuda Reinharz et Anita Shapira (dir.), *Sionisme et religion* (en hébreu), Jérusalem, Shazar, 1994, p. 189-205. Lire également, de Montagu, « Memorandum on the Anti-Semitism of the British Government », 23 août 1917, http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/History/Montagumemo.html.

1. Cela ne signifie pas que l'on puisse évoquer une « influence » intellectuelle directe du sionisme chrétien sur l'émergence d'un nationalisme juif en Europe centrale et orientale. On en trouverait difficilement des traces univoques parmi les intellectuels protonationaux et les sionistes d'origine juive. On peut éventuellement supposer que l'évangélisme sioniste a indirectement, créé un climat propice à l'avènement de cette idée. Sur cette problématique, voir la passionnante thèse de doctorat d'Amnon Raz-Krakotzkin, *La Représentation nationale de l'exil.L'historiographie sioniste et les juifs du Moyen Âge* (en hébreu), Université de Tel-Aviv, 1996, p. 297-301. La naissance du nationalisme juif a donné lieu à des contacts étroits entre sionistes chrétiens et sionistes juifs, comme, par exemple, entre le révérend William Hechler et Theodor Herzl, à Vienne. Sur ce point, voir Claude Duvernoy, *Le Prince et le Prophète*, Jérusalem, Publications de l'Agence juive, 1966.

2. Voir l'article informatif et surprenant d'Abraham Elkayam, « Le pays du Cerf, portrait d'Eretz Israël dans les écrits de Nathan de Gaza », in Aviezer Ravitzky (dir.), *La Terre d'Israël dans la pensée juive del'ère moderne* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1998, p. 128-185. Il convient également de préciser que chez les frankistes (le grand mouvement sabbatéen polonais au XVIIIe siècle), l'émigration en Terre sainte n'était pas non plus une finalité messianique première. Voir l'ouvrage de Jacob Frank, *Paroles du Seigneur* (en hébreu) : http://pluto.huji.ac.il/~mselio/haadon-ed-5.pdf.

3. Un des axes centraux de différenciation entre judaïsme et sionisme se situe dans leur rapport au messianisme : le judaïsme s'en écarte là où le sionisme l'étreint. Des penseurs sionistes comme Yossef Klausner, Gershom Scholem, Yehouda Kaufman et bien d'autres, ont révéré l'ardent désir messianique et l'ont porté aux nues. Voir à ce sujet Yosef Salmon, *Si vous réveillez. Orthodoxiedans les limites de la nation* (en hébreu), Jérusalem, Shazar, 2006, p.33.

4. Il peut être lu en hébreu sur le site http://www.hebrewbooks.org/14406.

5. *Ibid*., livre II, 3, p. 11. Voir sur la position du Shelah dans l'article d'Aviezer Ravitzky, « Pays de la grâce et de la frayeur : la relation ambivalente à la terre d'Israël dans les sources d'Israël », in Aviezer Ravitzky (dir.), *La Terre d'Israël dans la pensée juive de l'ère moderne*, *op. cit*., p. 7-9.

6. Voir Jonathan Eybeschutz, *Ahavat Yehonatan* (en hébreu), Hambourg, Shpiring, 1875 Section Ekev, 72, et dans la première partie de son écrit *Yaarot Devash*, 74. Voir le site http://www.hebrewbooks.org/32684, ainsi que l'article d'Aviezer Ravitzky, « Pays de la grâce et de la frayeur », *op. cit.*, p. 23-24.

7. Sur les émigrations de *hassidim*, voir le livre de Yaakov Barnai, *Historiographie etnationalisme. Tendances dans la recherche sur la terre d'Israël et son peuplement juif, 634-1881* (en hébreu), Jérusalem, Magnes, p. 140-159.

8. Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, t. III, Hildesheim, Gertensberg, 1972, p. 366.

9. Bien que Rosenzweig, tout comme Buber, ait écrit sur les juifs en termes de communauté de sang, il refusa, contrairement à ce dernier, de lier le sang à la terre, et de voir dans la Terre sainte une patrie : « Nous seuls, nous avons fait confiance au sang et délaissé le pays [...] c'est pourquoi, contrairement à celle des peuples du monde, la légende généalogique du peuple éternel ne commence pas par l'autochtonie. Seul est né de la terre [...] le père de l'humanité ; au contraire, le père d'où est issu Israël était un immigré » (Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*, Paris, Le Seuil, 1982, p. 354). La position de Buber sur le lien organique entre nation et terre est exprimée dans son livre *Entre le peuple et sa terre* (en hébreu), Jérusalem, Schocken, 1984.

10. Sur les positions antisionistes du philosophe, voir le recueil d'articles : Hermann Cohen *Réflexions sur le judaïsme et les problèmes de la génération* (en hébreu), Jérusalem, Bialik 1977, p. 87-104, ainsi que *Religion und Zionismus*, Crefeld, R. C. Blätter, 1916.

11. Le judaïsme progressiste a commencé en 1937, après la montée du nazisme et dans l'ambiance libérale prévalant aux États-Unis sur la question nationale, à accepter l'idée nationale juive. Après la victoire israélienne lors de la guerre de 1967, son identification avec l'État d'Israël fut complète, et il s'est affilié, en 1975, à l'Organisation sioniste mondiale. Voir Michael Meyer, *Response to Modernity. AHistory of the Reform Movement in Judaism*, New York, Oxford University Press, 1988, p. 326-327. L'auteur n'accorde malheureusement qu'une place très limitée à l'antagonisme entre le judaïsme libéral et le sionisme.

12. *Der Israelit*, 79/80, 11 octobre 1898, p. 1460, cité dans l'article de Yaakov Tzur, « Entre sionisme et orthodoxie en Allemagne », in Haïm Avni et Gideon Shimoni (dir.), *Le Sionisme et ses opposantsdans le peuple juif* (en hébreu), Jérusalem, La Bibliothèque sioniste, 1990, p 75.

13. Samson Raphael Hirsch, *Lettres du nord* (en hébreu), Vilnius, Ram, 1890, 8e lettre, p. 118-120.

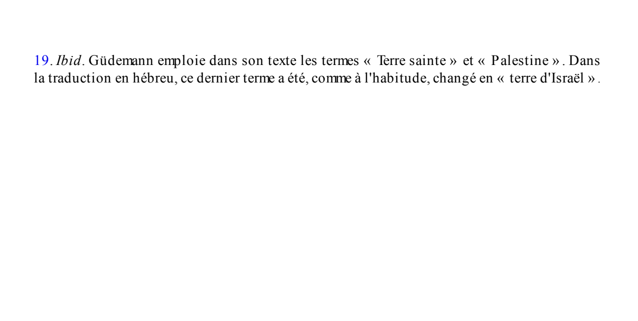
14. Théodore Herzl, *Écrits* (en hébreu), Tel-Aviv, Newman, 1960, t. II, *Journal*, 24 décembre 1895, p. 212.

15. *Ibid*., 7 juin 1895, p. 35.

16. Moritz Güdemann, *Judaïsme national* (en hébreu), Jérusalem, Centre Dinur, 1995.

17. *Ibid*., p. 27.

18. *Ibid*., p. 28.



19. *Ibid*. Güdemann emploie dans son texte les termes « Terre sainte » et « Palestine ». Dans la traduction en hébreu, ce dernier terme a été, comme à l'habitude, changé en « terre d'Israël ».

20. *Ibid*., p. 20. Herzl réagit dans un article : « Le judaïsme national du Dr Güdemann », voir http://benyehuda.org/herzl/herzl_009.html.

21. Voir l'article informatif du rabbin Melvin Weinman, « The attitude of Isaac Mayer Wise towards Zionism and Palestine », *American Jewish Archives*, 1951, p. 3-23 (http://americanjewisharchives.org/journal/PDF/1951_03_02_00_weinman.pdf).

22. Le premier livre juif antisioniste est dû à Duberush Turesh, *Bar Hadia ou le Rêve de Herzl,* Varsovie, Turesh, 1899. Sur ce texte et les écrits des rabbins opposés au sionisme, voir l'article fondamental et bien documenté de Yosef Salmon, « La société orthodoxe en Russie et en Pologne et le sionisme, dans les années 1898-1900 », in *Religion et sionisme. Premières confrontations* (en hébreu), Jérusalem, La Bibliothèque sioniste, 1990, p. 252-313.

23. Les rabbins extérieurs à l'Empire russe ne sont pas mentionnés ici, mais on pourrait ajouter à cette longue liste la majorité des rabbins de Hongrie, traditionalistes et réformateurs appelés « néologues ». Du grand rabbin hassid Chaïm Elazar Spira de Munkats, en passant par le rabbin Isaac Breuer, jusqu'au rabbin Dr Lipot Kecskemeti, tous les courants se sont unis dans leur vive opposition au sionisme. Sur Spira, on lira l'article d'Aviezer Ravitzky, « Munkats et Jérusalem. La fraction orthodoxe radicale et la question de la terre d'Israël », in Shmuel Almog, Jehuda Reinharz et Anita Shapira (dir.), *Sionisme et religion*, *op. cit*., p. 81-107. Sur Kecskemeti, lire la thèse de doctorat de Yehouda Friedländer, *Réflexion et action de sionistes etd'opposants aux sionistes parmi les rabbins de Hongrie* (en hébreu), Ramat Gan Université Bar-Ilan, 2007, p. 123-143.

24. Shlomo Zalman Landau et Yossef Rabinovitz (dir.), *Livre éclairant pour les honnêtes gens. Contre le systèmesioniste* (en hébreu), Varsovie, Alter, 1900, http://www.hebrewbooks.org/43830.

25. *Ibid*., p. 18.

26. *Ibid*., p. 5.

27. *Ibid*., p. 58. Voir aussi « Statement by the Lubbavitcher Rebbe Shulem ben Schneersohn, on Zionism », in Michael Selzer (dir.), *Zionism Reconsidered*, Londres, Macmillan, 1970, p 11-18.

28. *Vayoel Moshé* (en hébreu), Brooklyn, Éditions de Jérusalem, 1961 ; il s'agit de la seconde édition comprenant deux additifs à l'article principal. Voir http://mysatmar.com/docs/shite_hakdoshe/vayoel_moshe.pdf.

29. Pour la recherche la plus complète sur l'opposition du judaïsme au nationalisme, voir Yakov Rabkin, *Aunom de la Torah. Une histoire de l'opposition juive au sionisme*, Laval Les Presses de l'université, 2004.

30. Le mouvement sioniste n'a pas sauvé et ne fut pas vraiment à même de sauver des juifs des griffes du nazisme, mais son attitude générale face au génocide fut assez problématique. Sur ce sujet, voir le livre courageux et pionnier de Shabtaï Bet Tzvi, *Le Sionisme post-ougandais dans la crise de la Shoah* (en hébreu), Tel-Aviv, Bronfman, 1977. Sur son attitude à l'égard des persécutions nazies et de l'antisémitisme avant la Seconde Guerre mondiale, voir le mémoire de maîtrise de Herzl Schubert, *La Question d'Évian dans le contexte de son époque* (en hébreu), Université de Tel-Aviv, 1990.

31. Theodor Herzl, *L'État des juifs*, Jérusalem, Gesher, 1954, p. 55. Il est intéressant de souligner, dans ce contexte, que Léon Pinsker, devancier proto-sioniste de Herzl, ne considérait pas non plus la Palestine comme un objectif exclusif. Dans son essai *Autoémancipation*, paru en 1882, il écrit : « Ce n'est pas la Terre sainte qui doit être le but actuel de nos efforts, mais une terre à nous. Il nous suffit d'un grand bout de sol pour nos pauvres frères, un bout de sol dont nous aurons la propriété et d'où nul maître étranger ne puisse nous chasser » (Léon Pinsker, *Autoémancipation ! Avertissement d'un Juif russe à ses frères*, Paris, Mille et une nuits, 2006, p. 53-54).

32. Ilya A. Rubanovich, *Que doivent faire les juifs de Russie* ? (en hébreu), Jérusalem Université hébraïque, 1967, p. 30. Les membres du Bund formuleront, plus tard, les mêmes arguments. Voir, par exemple, le texte en yiddish de Victor Alter, *Der Emes vegn Palestine* Varsovie, Die Welt, 1925.

33. « Vérité d'Eretz Israël », in Ahad Haam, *Œuvres complètes* (en hébreu), Tel-Aviv, Dvir, 1965, p. 23-24 et 29 (http://www.benyehuda.org/ginzberg/Gnz019.html).

34. « La question cachée » (en hébreu), *Hashiloach*, XVII, 1907, p. 193. Voir également sa brochure *La Questiondes questions dans la colonisation du pays* (en hébreu), Jaffa, Société des éducateurs du « Yishouv », 1919.

35. Yeshayahou Leibowitz, qui a lutté contre l'occupation des territoires après 1967 tout en s'affirmant sioniste jusqu'à son dernier jour, peut être considéré comme le plus authentique légataire spirituel des fondateurs du mouvement Mizrahi.

36. À ce propos, il faut rappeler que si les nazis ont revendiqué l'Alsace-Lorraine sur la base du droit historique, leur exigence d'annexion des Sudètes s'appuyait sur le droit d'autodétermination. En 1919, les Tchèques avaient convaincus les alliés victorieux de punir les Allemands vaincus en incluant la province germanophone dans la Tchécoslovaquie nouvelle, en se fondant, bien sûr, sur son « droit historique », issu du royaume de Bohême. Adolf Hitler exploita cela au mieux dans sa propagande nationaliste, avant d'accéder au pouvoir, et ensuite au plan international. Le dur conflit entre la Pologne et la Lituanie au sujet de Vilna, dans la première moitié du XXe siècle, reposait aussi sur les « droits historiques ».

37. Moïse Leib Lilienblum, *La Renaissance d'Israël sur la terre de ses ancêtres* (en hébreu) Jérusalem, L'Organisation sioniste, 1953, p. 70.

38. *Ibid*., p. 71.

39. Cité d'après Shmuel Almog, *Sionisme et histoire* (en hébreu), Jérusalem, Magnes, 1982, p 184.

40. « De la terre d'Israël à la terre tout simplement », in *Écrits de M. J. Berdyczewski* (en hébreu), vol. VIII, Tel-Aviv, Hakibboutz Hameoukhad, 2008, p. 270.

41. Citation d'après Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover, NH, Brandeis University Press, 1995, p. 352-353.

42. Voir la Charte du mandat dans le recueil de Chen Melech Merchavia, *Peuple et patrie Trésordocumentaire* (en hébreu), Jérusalem, Halevi, 1949, p. 16-23.

43. *The Historical Connection of the Jewish People with Palestine*, Jérusalem, Jewish Agency for Palestine, 1936.

44. *Ibid.*, p. 23-25. Une version de ce texte légèrement différente, établie en 1956, figure sur le site http://www.scribd.com/doc/66471/Histori cal-Connection-of-the-Jewish-people-With-Palestine.

45. Il existe bien un ouvrage « juridique » dû à un rédacteur religieux. Voir Reuven Gafni, *Notre droit historique juridique sur la terre d'Israël* (en hébreu), Jérusalem, Torah Vé-Avoda, 1993. D'après cet essai, les juifs ont toujours entretenu un lien historique, juridique et moral avec ce lieu, tandis qu'« il n'y a aucun lien national spirituel entre cette terre et les Arabes. Ils y ont résidé en tant que citoyens individuels, par intérêt économique […], ainsi, il n'y a pas d'histoire nationale arabe de la terre d'Israël » (p. 58). Des années plus tard, un historien israélien a prolongé cette logique, en d'autres termes : « La spécificité de cette terre au fil des générations lui vient exclusivement de l'esprit du peuple d'Israël. L'existence de cette réalité et cette conscience provenant du peuple d'Israël permettent, elles seules, de parler d'une histoire de la terre d'Israël. Ses habitants d'origine ne distinguaient aucune spécificité dans le peuple d'Israël, en revanche, cette terre a acquis sa spécificité lorsque les fils d'Israël y sont entrés » (Yaacov Shavit, « La terre d'Israël comme unité géographique-historique », in Israel Efal [dir.], *Histoire de la terre d'Israël* [en hébreu], t. I, Jérusalem, Keter, 1982, p. 17).

46. Samuel Klein (dir.), *Séfer HaYéshouv. Trésors d'informations et d'impressions. Les écritures et les souvenirs, conservés en Israël et parmi les peuples, en langue hébraïque et autres langues, sur l'installation en Israël et son histoire dans le pays, depuis la destruction du second temple et jusqu'au début de la nouvelle colonisation, à l'époque des Amants de Sion* (en hébreu), t. I : *De ladestruction du second temple à la conquête de la terre d'Israël par les Arabes*, Tel-Aviv, Dvir, 1939.

47. *Ibid*., p. 9.

48. Ben-Zion Dinur, « Notre droit sur la terre », in Mordechai Cohen, *Chapitres dans l'histoire de laterre d'Israël* (en hébreu), t. I, Tel-Aviv, Ministère de la Défense, 1981, p. 410-414. Il est intéressant de se demander si les Palestiniens ne pourraient pas reprendre aujourd'hui la même phrase, en remplaçant « Arabes » par « juifs ».

49. *Ibid*., p. 410-411.

50. Yitzhak F. Baer, *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, Paris, Calmann-Lévy, 2000, p. 200.

51. Le mot « droit » apparaît à huit reprises : droit naturel, car une partie du peuple juif semble-t-il, est toujours restée sur sa terre ; droit historique, car la terre lui appartenait avant qu'il en soit exilé par la force, mille neufcents ans plus tôt.

52. Menahem Begin, « Le droit qui a créé la force », in Joseph Nedava (dir.), *Dans la bataille pour notre droit* (en hébreu), Tel-Aviv, Association des lauréats du Betar, 1986, p. 27.

53. Samuel Ettinger, « Le particularisme historique et la relation à la terre d'Israël » *L'Antisémitisme aux temps modernes*, *op. cit*., p. 260.

54. Yehoshua Arieli, « De la relation au droit historique », *Histoire et politique* (en hébreu) Tel-Aviv, Am Oved, p. 401. David Ben Gourion avait compris l'insuffisance morale de cette argumentation, lorsqu'il écrivit : « Nous sommes ici de droit. Nous ne sommes pas ici par le pouvoir de la déclaration Balfour ou du mandat sur Eretz-Israël. Nous étions ici très, très longtemps avant […]. C'est la puissance mandataire qui est ici par la force du mandat » (*La Parole d'Israël dans son pays* [en hébreu], Témoignage devant la commission d'enquête anglo-américaine, Jérusalem, L'Agence juive, 1946, p. 4-5).

55. Shlomo Avineri, « Sur droit et affinité » (1973), in *Peuple et monde* (en hébreu) Jérusalem, Keter, 1977, p. 66.

56. Saul Friedländer et Mahmoud Hussein, *Arabes et Israéliens. Un premier dialogue*, Paris Le Seuil, 1974, p. 211.

57. Chaïm Gans, « Droits historiques », in *De Richard Wagner au droit du retour* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 2006, p. 252. Voir aussi le chapitre « Le droit du peuple d'Israël sur sa terre », in Eliezer Schweid, *Patrie et terre promise*, *op. cit.*, p. 204-216, et l'article d'Avishaï Margalit, « Droits historiques » (en hébreu), *Iyyun*, 35, 1986, p. 252-258.

58. Les sites ne sont pas aisément identifiables. Voir, par exemple, les Nombres, 34, 3-12.

59. Sur le sujet, voir Moshé Brawer, *Les Frontières d'Israël. Passé, présent, futur* (en hébreu), Tel-Aviv, Yavneh, 1988, p. 41-51.

60. Zvi (Heinrich) Graetz, *Histoire d'Israël* (en hébreu), t. I, Tel-Aviv, Izraël, 1955, p. 5.

61. Eliezer Ben Yehouda, *Livre de la terre d'Israël* (en hébreu), Jérusalem, Yoel Moshé Salomon, 1883, p. 1-2.

62. Cité par Yoram Bar Gal, *Patrie et géographie en cent ans d'éducation sioniste* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1993, p. 126.

63. *Ibid*., p. 34.

64. David Ben Gourion et Yitzhak Ben Zvi, *La Terre d'Israël au passé et au présent* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1980, p. 46. Dans ses *Souvenirs*, qu'il écrivit des années plus tard, Ben Gourion précise : « La bande septentrionale de Transjordanie, donnée à la France par les accords Sykes-Picot, a, de tout temps, fait partie intégrante de la terre d'Israël [...] L'amplification de la colonisation en terre d'Israël accroîtra la relation de ses habitants à la récolte venue de Transjordanie » (*Souvenirs*, t. I, Tel-Aviv, Am Oved, 1973, p. 164-165).

65. La lettre datée du 17 juin 1918 est rapportée dans le mémoire de maîtrise d'Eliezer Pney-Gil, *LaConception des frontières de la terre d'Israël. Du début d'éveil du sionisme politique jusqu'à la guerred'indépendance* (en hébreu), Université de Tel-Aviv, 1983, p. 7.

66. Voir le livre d'Yitzhak Galnoor, *Et les fils ont regagné leur pays. Les décisions sur l'État et lesterritoires dans le mouvement sioniste* (en hébreu), Jérusalem, Magnes, 1994, p 56-59. Dans un guide touristique de 1921, commandé par la Compagnie express terre d'Israël le chemin de fer du Hedjaz apparaît déjà come la frontière naturelle du pays des juifs. Voir Yeshayahu Press, *Terre d'Israël et Syrieméridionale. Guide de voyages*, Jérusalem-Berlin-Vienne, Hertz, 1921, p. 19.

67. Citation de l'article de Yigal Elam, « Histoire politique, 1918-1922 », in Moshé Lissak (dir.), *Histoire de l'implantation juive sur la terre d'Israël, depuis la première* alyiah (en hébreu), vol. I, Jérusalem, Bialik, 1993, p. 161.

68. Samuel Klein, *Histoire de la recherche de la terre d'Israël dans la littérature hébraïque et générale* (en hébreu), Jérusalem, Bialik, 1937, p. 3. Voir aussi A. I. Brawer, *La Terre. Livre de laconnaissance de la terre d'Israël* (en hébreu), Tel-Aviv, Dvir, 1927, p. 4.

69. Gideon Biger, *La Terre aux multiples frontières. Les cent premières années de délimitation des frontières de la terre d'Israël 1840-1947*, Sdeh Boker, Université Ben Gourion, 2001, p. 15.

70. David Ben Gourion, « Les frontières de notre pays et son sol » (1918), in *Nosvoisins et nous*, *op. cit*., p. 41. Après la guerre de 1967, Benjamin Akzin, juriste éminent de l'université hébraïque de Jérusalem, rappelait encore que « nous avons renoncé à la partie orientale de la terre d'Israël nonobstant notre droit sur elle » (*Dans la dispersion de l'exil* [en hébreu], hiver 1975, p. 21).

71. On trouve une revue exhaustive des tentatives de colonisation à l'est du Jourdain, et des rêves territoriaux qui y étaient liés, dans le livre de Zvi Ilan, *Le Désir de colonisation juive au-delà duJourdain. 1871-1947* (en hébreu), Jérusalem, 1984.

72. La proposition de création de deux États, arabe et juif, incluait également des échanges de populations : 225 000 habitants arabes étaient censés quitter leur foyer, et il en irait de même pour 1 250 juifs. Un compte rendu de la commission Peel est consultable sur le site http://domino.un.org/unispal.nsf/0/08e38a718201458b052565700072b358?OpenDocument.

73. Sur les positions des « pro- » et des « anti- » plan de partage, voir le livre exhaustif de Shmuel Dotan, *La Controverse sur le partage au temps du mandat* (en hébreu), Jérusalem Ben Zvi, 1979.

74. Cité in Christopher Sykes, *Crossroads to Israel. Palestine from Balfour to Bevin* Londres, New English Library, 1967, p. 212. Lors d'une réunion du directoire de l'Agence juive, le 7 juin 1938, Ben Gourion exprima explicitement l'intention sioniste d'annuler le partage et de s'étendre sur toute la terre d'Israël, dans le cadre, évidemment d'un « accord arabo-juif ». Voir le protocole de la réunion in Efraïm Karsh, *Fabricating Israeli History The « New Historians »*, Londres, F. Cass, 1997, p. 44.

75. Au milieu des années 1890, le nombre de colons juifs était d'environ 2 000. Celui des colons templiers atteignait au même moment 1 400 : Ran Aaronsohn, « Dimension et nature de la première vague de la nouvelle colonisation juive en terre d'Israël (1882-1890) », in Yehoshua Ben Arieh, Yossi Artzi et Haïm Goren (dir.), *Recherches géographiques et historiques*, *op. cit.*, p. 9-10.

76. Cité dans l'article de Shmuel Almog, « La rédemption dans la rhétorique sioniste », in Ruth Kark (dir.), *Rédemption du sol en terre d'Israël* (en hébreu), Jérusalem, Ben Zvi, 1990, p 16.

77. Voir l'article de Ruth Clark, « Sol et étude de la rédemption de la terre dans le culturalisme traditionnel et en terre d'Israël » (en hébreu), *Karka*, 31, 1989, p. 22-35, ainsi que le livre de Boaz Neumann, *La Passion des pionniers* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 2009.

78. Sur la vision sioniste de la terre en friche et son identification au désert, voir l'article de Yael Zerubavel, « Le désert comme espace mythique et comme lieu de mémoire dans la culture hébraïque », in Moshé Idel et Itamar Gruenwald (dir.), *Le Mythe dans le judaïsme* (en hébreu), Jérusalem, Shazar, 2004, p. 227-232.

79. Aharon David Gordon, *Lettres et écrits* (en hébreu), Jérusalem, La Librairie sioniste 1954, p. 51.

80. Voir, par exemple, David Kenneth Fieldhouse, *The Colonial Empires. A Comparative Survey from theEighteenth Century*, Londres, Macmillan Press, 1982.

81. Voir son livre *Land, Labour and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

82. Voir Shmuel Almog, « La rédemption dans la rhétorique sioniste », *op. cit.*, p. 29.

83. Voir comment Arthur Ruppin explique l'invention de l'idée de kibboutz dans son article « Le groupe » (1924), in *Trente ans d'édification en terre d'Israël* (en hébreu), Jérusalem Schocken, 1937, p. 121-129.

84. Le mouvement *Hakiboutz Hartzi-Hashomer Hatzaïr*, du courant marxiste-sioniste, qui prônait un État binational à majorité juive, n'était pas non plus favorable à l'admission de membres arabes.

85. La comparaison exposée ici a trait, uniquement, à la politique ethnocentriste et ségrégationniste des années 1930. Elle n'introduit aucun parallélisme entre l'entreprise d'extermination nationale-socialiste des années 1940 et l'entreprise sioniste de colonisation qui ne comporte pas le moindre début d'idée d'anéantissement d'autrui. Sur l'idée et la pratique du « travail hébreu », engagées dès les années 1920, on peut se référer à la thèse de doctorat, digne d'intérêt malgré sa tonalité apologétique permanente, d'Anita Shapira, *Le Combat déçu. Travail hébreu, 1929-1939* (en hébreu), Tel-Aviv, Ha Kibboutz Hameoukhad, 1977.

86. Pour une intéressante analyse comparative entre l'entreprise sioniste et d'autres implantations colonialistes, voir l'article d'Ilan Pappé, « Le sionisme comme colonialisme. Regard comparatif sur le colonialisme mélangé en Asie et en Afrique », in Yéchiam Weitz (dir.), *Entre vision etrévision. Cent ans d'historiographie sioniste* (en hébreu), Jérusalem, Shazar, 1997, p. 345-365.

87. Cité in Michael Bar Zohar, *Ben Gourion. Biographie* (en hébreu), t. II, Tel-Aviv, Am Oved, 1975, p. 663.

88. Simha Flapan, *La Naissance d'Israël, mythe et réalité* (en hébreu), Tel-Aviv, auto-édition, 1990, p. 61-86 ; Benny Morris, *La Naissance du problème des réfugiés palestiniens* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1991 ; Ilan Pappé, *Le Nettoyage ethnique de la Palestine*, Paris Fayard, 2008 ; Uri Ben Eliezer, *Dans le viseur. La création du militarisme israélien, 1936-1956* (en hébreu), Tel-Aviv, Dvir, 1995, p. 232-279. Des chercheurs palestiniens avaient bien sûr depuis longtemps attiré l'attention sur ces événements.

89. Sur le refus de laisser revenir les réfugiés, voir Benny Morris, *La Naissance du problème des réfugiés palestiniens*, *op. cit*, p. 184-212. Sur l'acceptation hésitante d'Israël, face à une lourde pression américaine, d'en accueillir 100 000 sur 700 000, voir *ibid*., p. 367-381.

90. Le plan de partage de la commission Peel destinait à l'État juif un territoire d'environ 5 000 kilomètres carrés. En 1947, avec le plan de l'ONU, l'État était censé se voir attribuer 14 000 kilomètres carrés. Les lignes du cessez-le feu de 1948 incluaient 21 000 kilomètres carrés. Au moment où ces lignes sont écrites, Israël règne sur 28 000 kilomètres carrés, soit un territoire supérieur à celui de la Palestine mandataire, mais encore bien en deçà de la vision de Ben Gourion et de ses compagnons, en 1918.

91. Le régime d'administration militaire reposait sur les décrets de défense d'urgence qu'Israël avait hérités de l'administration coloniale britannique d'avant 1948. Sur la situation des Palestino-Israéliens à l'époque, voir le livre pionnier de Sabri Geries, *Les Arabes en Israël*, Paris, Maspero, 1969, écrit à la veille de la suppression du régime militaire, en 1966.

92. Sur le processus de « judaïsation » des sols immédiatement postérieur à la création de l'État d'Israël, voir l'ouvrage de référence de Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory. The Socio-TerritorialDimensions of Zionist Politics*, Berkeley, University ofCalifornia, 1983, p 134-146.

93. Voir l'article d'Oren Yiftachel, « Ethnocratie, géographie et démographie. Commentaires sur la politique de judaïsation de la terre » (en hébreu), *Alpayim*, 19, 2000, p. 78-105.

94. Sur la ségrégation interne à la nation, entre « ashkénazes » et « orientaux », dans la répartition des terres, voir Oren Yiftachel, « Construction de la nation et répartition de l'espace dans l'ethnocratie israélienne. Colonisation, sols et disparités communautaires » *Iyunei Mishpat*, XXI, 3, 1998, p. 637-664.

95. Voir le livre de Yoram Bar Gal, *Patrie et géographie en cent ans d'éducation sioniste*, *op cit.*, p. 133-136.

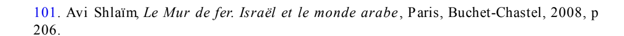
96. Pour connaître la relation de ce courant à la terre d'Israël, on peut consulter le recueil réalisé à la mémoire d'Yitzhak Tabenkin, le dirigeant du mouvement : voir Arieh Poliakov (dir.), *La Colonisation et lesfrontières de l'État d'Israël*, Efal, Yad Tabenkin, 1975, et surtout le brefet inestimable témoignage de l'ancien général Rehavam (Gandhi) Zeevi dans ce recueil, p. 25-31.

97. Adriana Kemp, *Nationalismespatial. Le discours sur territoires et frontières dans le mouvementtravailliste* (en hébreu), mémoire de maîtrise, Université de Tel-Aviv, 1991.

98. Le 24 mars 1949, Yigal Allon avait adressé à Ben Gourion une lettre par laquelle il contestait les lignes de cessez-le-feu, et recommandait une autre frontière : « On ne peut pas décrire une ligne frontière plus solide que le Jourdain, sur toute la longueur du pays. » Dans une interview donnée en 1979, il confirma avec nostalgie : « Vers la fin de la guerre de libération, il y avait une situation, qui ne se représenterait pas, de s'emparer, sans crainte, de toute la terre d'Israël occidentale » (Zeev Tzur, *Dela controverse sur le partage au plan Allon* [en hébreu], Eifal, commémoration Tabenkin, 1982, p. 74).

99. Nesia Shafran, « Le rocher rouge. Rétrospective », in Aharon Amir (dir.), *Arc detémoignages*. *Terre d'Israël d'autrefois* (en hébreu), Ramat Gan, Massada, 1979, p. 169-189 (http://www.202.org.il/Pages/moreshet/petra/shfran.php).

100. Sur le refus du jeune État d'Israël de reconnaître les lignes du cessez-le-feu comme frontières définitives, voir l'important ouvrage d'Adriana Kemp, *On parle frontières. La construction d'un territoire politique en Israël, 1949-1957* (en hébreu), thèse de doctorat, Université de Tel-Aviv, 1997, et aussi son article « La frontière comme Janus. Espace et conscience nationale en Israël », in Yehouda Shenhav (dir.), *Espace, terre, maison* (en hébreu), Hakibboutz Hameoukhad, 2003, p. 52-83.


101. Avi Shlaïm, *Le Mur de fer. Israël et le monde arabe*, Paris, Buchet-Chastel, 2008, p 206.

102. David Shaham, *Israël. 40 ans* (en hébreu), Tel-Aviv, Am Oved, 1991, p. 138. Le même jour, Ben Gourion avait évoqué Procope de Césarée dans un discours au Parlement.

103. Voir le passionnant article de Miron Rapaport, « L'entreprise de la colonisation est née dans le cerveau de Moshé Dayan dès 1956 », *Haaretz*, 10 juillet 2010 (http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1178603.html).



104. Yigal Allon, « Autoriser la bande » (en hébreu), *Lamerhav*, 21 décembre 1956.

105. Avi Shlaïm, *Le Mur de fer*, *op. cit.*, p. 271-272.

106. Le colonel Eli Zeira, futur chef du renseignement, annonçait, quelques jours avant la guerre, à ses subordonnés, officiers de la *Sayeret Matkal* (la principale unité des forces spéciales de l'armée) : « Il y aura la guerre dans une semaine, deux ou trois armées arabes y participeront, et nous les réduirons toutes en une semaine […] et l'entreprise sioniste accomplira un pas supplémentaire vers sa réalisation » (cité dans le livre de Ran Edelist, *Où est l'erreur ?* [en hébreu], Jérusalem, Livres de novembre, 2011, p. 25-26).

107. Les propos de Dayan furent diffusés sur la chaîne de radio Kol Israël (« La voix d'Israël »), le 7 juin 1967, et sont cités dans le livre d'Arieh Naor, *Le Grand Israël. Foi et politique* (en hébreu), Haïfa, Éditions de l'université de Haïfa et Zamora-Beitan, 2001, p. 34.

108. Peu après la guerre de 1967, un chant patriotique vibrant, *Charm el-Cheikh*, a exprimé cet état d'esprit paradoxal et illusoire. Extrait des paroles : « Toi, Charm el-Cheikh, nous sommes revenus à toi pour la seconde fois, tu es dans nos cœurs, dans nos cœurs pour toujours […]. Le soir tombe, apporte un autre rêve, apporte sur les flots un espoir de paix » (paroles d'Amos Ettinger, musique de Raffi Gabai).

109. Le manifeste fut publié le même jour (22 septembre 1967) dans les journaux à grand tirage *Yédiot Ahahronot*, *Maariv*, *Haaretz* et *Davar*. Voir l'analyse intéressante de Dan Miron, « Document d'Israël » (en hébreu), *Politika*, 16, août 1987, p. 37-45.

110. Ce processus significatif ne s'explique pas uniquement par l'adulation de la force. Il est à relier au déclin de l'idée nationale traditionnelle qui exige une fidélité univoque à une mère patrie, et au renforcement concomitant, dans le monde occidental, de supra-identités communautaires transnationales.

111. Voir les propos publics de l'écrivain Haïm Hazaz, lauréat du prix Israël de littérature et personnalité de premier plan de la sphère intellectuelle israélienne : « Il y a la question de Judée et Éphraïm, avec une population nombreuse qui devra céder la place et partir vers les pays arabes voisins […]. Chaque peuple chez soi : Israël en terre d'Israël, les Arabes en Arabie […] » (Haïm Hazaz, « Paroles vraies », in Aharon Ben Ami [dir.], *Le Livre du grand Israël* [en hébreu], Tel-Aviv, Friedman, 1977, p. 20).

112. Sur l'importance de la colonisation à Hébron, voir Michael Feige, *Deux cartes pour laCisjordanie. Le « Bloc de la foi », « La Paix maintenant », et la structuration de l'espace en Israël* (en hébreu), Jérusalem, Magnes, 2002, p. 101-125.

113. Dans les accords d'Oslo, face à la promesse de la représentation palestinienne de mettre fin à la terreur et à la violence, Israël ne s'était pas engagé à ralentir la colonisation. Dans une discours au Parlement, le 6 octobre 1995, Yitzhak Rabin avait affiché ses principes : Jérusalem unifiée (incluant la colonie de Maalé Adoumim) sera maintenue sous souveraineté israélienne ; l'entité palestinienne qui sera créée dans les territoires n'aura pas le statut d'État ; il n'y aura pas de retour aux lignes de 1967, et la frontière de sécurité d'Israël passera dans la vallée du Jourdain. Ce discours est sur le site http://knesset.gov.il/rabin/heb/Rab_RabinSpeech6.html.

114. À propos de l'évolution de la notion de « patrie juive » dans ce courant, voir le recueil dirigé par Yehouda Shaviv, *Une terre en héritage. Article à propos de la terre d'Israël. Notre droit sur elle, notrerelation avec elle, notre devoir vis-à-vis d'elle* (en hébreu), Jérusalem, Centre mondial Mizrahi, 1976.

115. Sauf pour ce qui concerne la politique de l'eau en Cisjordanie. L'exploitation des ressources en eau représente un bénéfice important, tant pour les colonies que pour l'État d'Israël.

116. Sur l'univers des colons, leur rythme de croissance et l'attitude des gouvernements à leur égard, voir l'ouvrage exhaustifd'Akiva Eldar et Idith Zertal, *Lords of the Land. The War over Israel'sSettlements in the Occupied Territories, 1967-2007*, New York, Nation Books, 2009.

117. Voir Yuval Portugali, *Les Rapports inclus. Société et distance dans le conflit israélo-palestinien* (en hébreu), Tel-Aviv, Hakibboutz Hameoukhad, 1996, p. 204-206.

118. Le récit le plus complet sur le système de contrôle militaire et juridique du peuple palestinien, et sur la faculté de la culture politique israélienne de vivre avec, est celui d'Ariella Azoulay et Adi Ophir, *Ce régime qui n'en est pas un. Occupation et démocratie entre la mer et le fleuve* (en hébreu), Tel-Aviv, Resling, 2008.

119. J'utilise le terme de « réserve » à propos de la bande de Gaza, car l'écrasante majorité de ses habitants sont les descendants de réfugiés de 1948. Ariel Sharon est considéré comme l'un des pères de la colonisation en Cisjordanie.

120. Israël s'emploie au maximum à diviser en deux la Cisjordanie, en construisant massivement dans l'espace territorial situé entre Jérusalem et Jéricho.

121. En 2011, le nombre de Palestiniens et de Palestino-Israéliens vivant entre la mer et le Jourdain s'élève à 5,6 millions, et il y a, dans cet espace, 5,9 millions de Judéo-Israéliens. L'égalité démographique entre les deux populations sera atteinte dans peu de temps. Voir Ravid Barak, « Le spectre démographique plus vivant que jamais, même si, à droite, on essaie de l'enterrer », *Haaretz*, 3 janvier 2012.

122. Voir Nir Hasson, « 80 % des juifs du pays croient en Dieu », *Haaretz*, 27 janvier 2012.

123. Une part importante de la généreuse aide américaine à Israël est entre les mains des producteurs américains d'armements et de munitions. Sur la coalition pro-sioniste, voir John J. Mearsheimer et Stephen M. Walt, *Le Lobby pro-israélien et la politique étrangère américaine*, Paris, La Découverte, 2007.

1. Dans un rapport de la Haganah (organisation secrète juive créée pendant le mandat britannique en Palestine), il est écrit : « Un vieil Arabe, apparemment simple d'esprit, a été découvert caché dans une maison […]. L'état des bagages qui sont restés montre que le départ du village s'est effectué soudainement » (citation extraite de la thèse de doctorat de Haïm Fireberg, *Tel-Aviv. Changements, continuité, et aspects multiformes de la société et de la culture urbaine à l'époque du combat (1936-1948)* [en hébreu], Université de Tel-Aviv, 2003, p. 62).

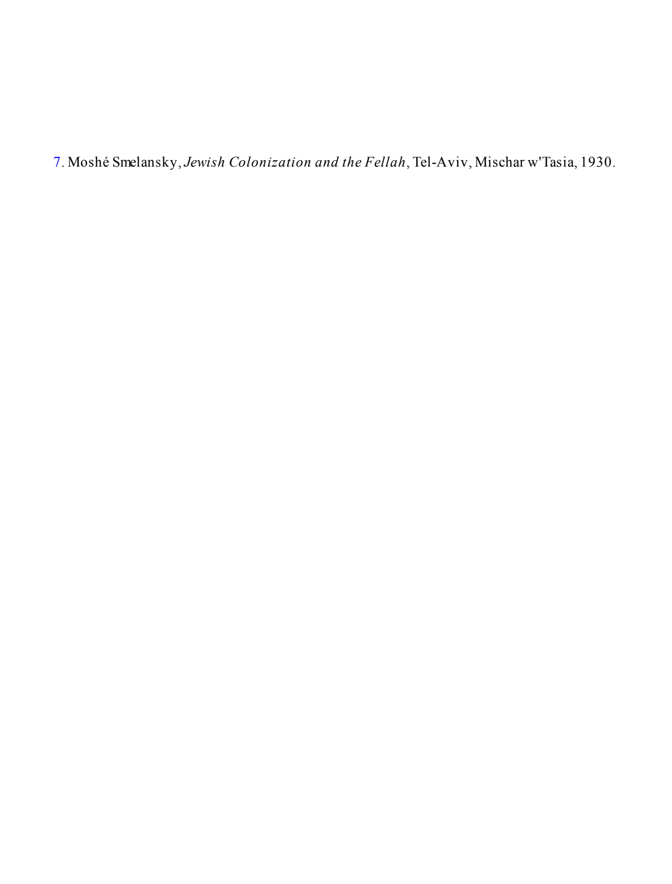
2. Sur la carte Jacotin, voir le livre de Yehoshua Ben Arieh, *La Terre d'Israël au XIXe siècle Ses redécouvertes* (en hébreu), Jérusalem, Karta, 1970, p. 21-23.

3. Le journal *Davar* du 24 décembre 1948 annonça à ses lecteurs : « Une ville israélite antique a été mise au jour sur les rives du Yarkon. » Le journal accola à cette nouvelle des vers spécialement composés par Nathan Alterman, le barde du mouvement travailliste, en l'honneur de cette découverte nationale : « Et ici le miracle, ce n'est pas le plancher de mosaïques, venu de l'antériorité de l'État d'Israël sur la colline… Non ! Le miracle est que ce plancher avec cette maison sont des fouilles autorisées par l'État d'Israël […]. Le combat juif engagé en y mettant le prix, Abba Eban l'explique aux nations réunies. Mais heureusement que, du fond des temps, la patrie avec ses pierres parle aussi du même sujet. » L'enthousiasme initial se dissipa lorsqu'il s'avéra que « la patrie avec ses pierres » n'était aucunement juive.

4. Jacob Berggern, *Resor i Europa och osterlanderne* (V.VIII), Stockholm, S. Rumstedt, 1828, p. 61.

5. J'ai mentionné ce fonds au chapitre 3. Voir l'indication du village sur la carte du fonds britannique, dessinée en 1880 : http://nla.gov.au/nla.map-rm1949.

6. Walid Khalidi (dir.), *All that Remains. The Palestinian Villages Occupied and Depopulated by Israel in 1948*, Washington, Institute for Palestine Studies, 1992, p. 259-260. Sur la poussée démographique dans toute la plaine du littoral, voir Baruch Kimmerling et Joel S. Migdal, *Palestinians . The Making of a People*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, p. 44-51.



7. Moshé Smelansky, *Jewish Colonization and the Fellah*, Tel-Aviv, Mischar w'Tasia, 1930.

8. Dan Yaav, *La Vie culturelle et économique à Jaffa avant la Nakba* (en hébreu), Azour Tchérikover, 2007, p. 63. Saïd Baydas faisait partie, en 1949, des douze exilés qui, au nom du Conseil de Jaffa et de ses environs, signèrent une requête au gouvernement des États-Unis pour qu'il soutienne le droit des réfugiés à recouvrer leurs biens et leur terre. Voir *Journal of Palestine Studies*, XVIII, 3, 1989, p. 96-109.

9. On suppose cependant qu'un des membres du village, Abd-Elkader Baydas, secrétaire de l'union agricole arabe centrale de Jaffa, était un adhérent du parti arabe palestinien. J'ai puisé cette information dans « Al-Sheikh Muwannis, histoire d'un lieu », travail de séminaire d'Asaad Zouabi, produit en 2011.

10. Les Britanniques avaient donné au pont le nom d'« el-Alamein ». Voir également Yehouda Ziv, *Le Moment du lieu. Récits derrière les noms de lieux* (en hébreu), Jérusalem Tsivonim, 2005, p. 143-144.

11. Yosef Olitzky, *Des événements à la guerre. Morceaux d'histoire de la Haganah à propos de Tel-Aviv* (en hébreu), Tel-Aviv, Service culturel de l'Armée de défense d'Israël, 1950, p. 62. Voir aussi Yehouda Slutsky, *De la lutte à la guerre 2. Livre d'histoire de la Haganah* (en hébreu), t. III, Tel-Aviv, Am Oved, 1972, p. 1375.

12. Voir Arnon Golan, *Changement spatial. L'issue de la guerre* (en hébreu), Sdeh Boker Université Ben Gourion, 2001, p. 83.

13. Hillel Cohen, *L'Armée des ombres. Les collaborateurs palestiniens au service du sionisme, 1917-1948* (en hébreu), Jérusalem, Ivrit, 2004, p. 253.

14. Nechemia Ben Tor, *Livre d'histoire des combattants de la liberté d'Israël (Lehi)* (en hébreu), t. IV, Jérusalem, Yaïr, 2010, p. 414.

15. Yaakov Banai (Mazal), *Soldats anonymes. Le livre des opérations du Lehi* (en hébreu) Tel-Aviv, Khoug yédidim, 1958, p. 652.

16. *Ibid*. Voir aussi le compte rendu par Nathan Yalin-Mor dans son livre *Les Combattants de la liberté d'Israël* (en hébreu), Jérusalem, Shekmona, 1975, p. 478-479. L'ancien commandant du Lehi ajoute une réflexion mélancolique : « Je me suis plus d'une fois demandé si les moukhtars de Sheykh Muwannis et de Jlil n'avaient pas été à la fin 1943 parmi les notables venus proposer à Gad Machnès un refuge et un abri pour les hommes du Lehi en fuite. Les temps étaient alors différents. »

17. Miki Banai, *Marcher sur les souvenirs. Sheykh Muwannis, Tel-Aviv* (en hébreu) Ashkelon, Banai, 1995, p. 30-33.

18. Sur ces deux villages et sur la mémoire face au paysage, voir l'ouvrage de référence de Susan Slyomovics, *The Object of Memory. Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1998.

19. L'excellent ouvrage de Noga Kadman, *Sur le bord de la route et en marge de la conscience* (en hébreu), Jérusalem, Sifrei November, 2008, donne une large vision de la fabrication de l'oubli, en Israël, du paysage humain ayant existé en Palestine.

20. Trois Premiers ministres israéliens, Golda Meir, Yitzhak Rabin et Shimon Pérès choisirent de résider sur les anciennes terres d'al-Sheikh Muwannis.

21. Sur le profil du milliardaire russe « sauveur de la Maison de la diaspora » et ses rapports avec les dirigeants politiques et économiques en Israël, voir l'article de Maya Zinschtein, « On t'aime ! Le professeur Rabinovich remercie l'oligarque en fête, Leonid Nevzlin », *Haaretz* 25 septembre 2009 (http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1117010.html). Voir également « Yukos figure "guilty of murders" », *BBC News*, 1er août 2008 (http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7537444.stm).

22. *Haaretz*, *The Marker*, 30 juin 2004.

23. Un projet de fin d'études à l'école d'architecture de l'université dû à Nourrit Moscovitz fait référence à l'existence du village.

24. La lettre et les noms des signataires sont disponibles en hébreu, en anglais et en arabe dans la brochure *Elles se souviennent d'al-Sheikh Muwannis*, réalisée par Umar al-Ghubari : http://www.zochrot.org/sites/default/files/zoc_muwannis_final.pdf.

25. http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-2814759,00.html.

26. http://www.tau.ac.il/university-club/description.html.

27. S. Izhar, « Hirbat-Hiza » (1949), in *Sept histoires* (en hébreu), Tel-Aviv, Hakibboutz Hameoukhad, 1971, p. 37.